
D05340251K
Duke University Libraries

יוֹצְרִים וּבוֹנִים

מאמרי־בקורת

מאת

ד״ר יוסף קלוזנֶר

פרופיסור באוניבֶרסיטה העברית בירושלים.

כרך שני



הוצאת «דביר»

ירושלים, תרפ״ט.

נדפס בדפוס י· א· ווייס ירושלם·

הקדמה.

הכרך השני של מאמרי־הבקורת שלי, שיוצא שלש שנים ומחצה לאחר שיָצא הכרך הראשון מפני מחלתי הממושכת, שונה הוא מן הכרך הראשון, בעוד שהראשון כולל מאמרים על חכמים וסופרים ומשוררים עד התקופה החדשה של ספרותנו, שמַתחלת בסופָן של שנות־השמונים למאה שעברה, עוסק הכרך הנוכחי ב„יוצרים ובונים" מתקופה חדשה זו בלבד. וכדי שלא יגדל הכרך השני יותר מדאי היה הכרח בדבר לחַלקו לשנַים: הכרך הנוכחי כולל פְּרוֹזָאִיקִים עבריים מסוף שנות־השמונים עד ימינו אלה, והכרך השלישי יכלול משוררים עבריים של אותה תקופה חדשה עצמה.

ושונה הוא הכרך הנוכחי—וכך יהא אף הכרך הבא—מן הראשון לא רק בתקופה, שהוא מקיף, אלא אף במַה שהוא רובו ככולו לא מאמרי־בקורת בודדים, אלא קובץ של מונוגראַפיות על סופרי־הדור. יש בו ארבעה מאמרים על אחד־העם, חמשה מאמרים על מנדלי, ארבעה מאמרים על פרץ, ועוד. יש, לדעתי, חשיבות יתֵרה להקיף כל סופר גדול מצדדים ומצִדי־צדדים, דוגמת תמונה אמנותית חשובה, שרואים אותה מצדדים שונים מוּאֶרת באוֹרוֹת שונים, ועל־ידי כך מכירים ומבינים אותה יותר ויותר. במאמרים השונים על סופר אחד מתגלה כל פעם רישום חדש של אָפיו ויצירתו של סופר זה. מובן, שיש כאן לפעמים חזרות ידועות; אבל המאמר החדש מוסיף תמיד על הישן.

המאמרים הראשונים נכתבו בזמנים שונים, בהזדמנויות שונות ובמצבי־רוח שונים. יש כאן מאמרים, שנדפסו לפני שלושים שנה ויותר, ויש שנדפסו אַך בשנה שעברה. מובן, שמוכרחים להיות הבדלים ידועים, ולפעמים אף סתירות־קלות, בין המאמרים השונים גם בתוכן וגם בסגנון. אבל דומה, שאין ההבדלים והסתירות גדולים ואף לא מרובים כל־כך.

את המאמרים הישָׁנים תקנתי הרבה; אמנם, לא בתָכנם הכללי: עד היום נראה לי, שלא טעיתי בהערָכָתי הכללית, שהערַכְתי את טובי־סופרינו, ושהערָכָתי זו אינה סובייקטיבית וסתמית, שהרי היא מיוסדת על ראיות מרובות וברורות. ואולם הרביתי לתקן בהרצאת־הדברים ובסגנונם, באופן שמאמרים אחדים הרי הם כאילו נכתבו מחדש (למשל, המאמר הרביעי על פרץ, שנדפס לפני ל״א שנה ב„האשכול" של פוכס־גינציג, כרך ראשון, קראַקה תרנ״ח, עמ' 54־71). בנוגע

להרצאה, קיצרתי והשמטתי כל כמה שאפשר, ולעומת זה הוספתי כמעט כל מה שחידש הסופר המבוקר במשך־הזמן, שעבר מיום שנדפס המאמר בפעם ראשונה ועד היום. ובנוגע לסגנון, השתדלתי להרחיק מתוכו כל מיני אַרכַאִיסמים ולְקָרבו ככל האפשר אל הסגנון החי של עכשיו: חלילה לנו להיות משועבדים ללשונם של הראשונים עד כדי להתעטף בלבושם הלשוני הישן־נושן במקום לבטא את רעיונות־הלב בעברית חדשה — עברית של זמננו, שאינה צריכה להיות טלאי חדש על גבי טלאי ישן, אלא — לשון־אחדותית: מסקנה אחרונה של התפתחות הלשון העברית כיום הזה. וכל צורה דקדוקית, כל מלה וכל ביטוי ישָׁנים, שבזמן מן הזמנים נדחו מפני מלה, צורה וביטוי חדשים מהם, הרי הם מֵתים בשבילנו, ואין מן הצורך כלל תמיד «להחיות מתים» בלשון, שכבר קמה לתחיה ושבאמת לא היתה מתה ממש מעולם.

ומנקודת־מבט זו תפסתי גם בכתיב המלא (במקום שקשה היה לנַקד ועד כמה שזה אפשר בלא שאכניס ערבוביה לתוך הקריאה — «כח» ו«כוח», «מלה» ו«מילה», וכיוצא באלו — ובלא שאהיה מן המתמיהים — «חיבור», «עיברית», וכדומה לאלו: יש טעם לכל מה שהשארתי חסר, כמו שיש שיטה בטראנסקריפציה של המלות והשמות הזרים ואפילו בסימני־ההפסקה) — מפני שהכתיב המלא מאוחר הוא מן הכתיב החסר, ועל־כן הוא שלם יותר ממנו. עקֵביות גמורה עדיין אי־אפשרית היא בימינו בנידון זה, כמו גם בנוגע לצורות דקדוקיות חדשות בכלל («של» במקום סמיכות וכינויי־הקנין, ביטול חלקי של כללי־הניקוד, וכיוצא בזה); אבל צריך שהכיוון הכללי יהא לא לקראת ההווה, אלא לקראת המתהַוה — לקראת הצורות החדשות והמתחדשות. כי «תחיה» אינה רֶיאַקציה: היא — קבלת הטוב שבּיָשן וצירופו אל המעולה שבחדש ולא הַחֲיָאָתוֹ של כל הישן והשלטתו על החדש. יורשים אנו לאבותינו ולא קברים להם.

ירושלם, כ״ה טבת תרפ״ט.

יוסף קלוזנר.

נסך־דמעה

על קברה הרענן

של

אמי מָרָתִי,

ראַשה־קיילה קלוזנר לבית ברא"ז,

שֶׁלָּה אני חייב תודה על כל מה שהשגתי בחַיַּי

(נפטרה בת ע"ז בירושלים בכ"ה בשבט, תרפ"ח).

תוכן:

אַחַד־הָעָם

מאמר ראשון.

כמדומה לי, שלא אמצא מתנגדים, אם אומַר, ש«אחד־העם» הוא בְּיָמינו הסופר היחידי שלנו, שֶׁלִסְפריו יש לא רק ערך ספרותי, אלא גם ערך חברותי־לאומי. ספריהם של שאר הסופרים העבריים שבזמננו הם חבורים ספרותיים; חבוריו של «אחד־העם» הם מפעל לאומי.

כי, אכן, יש לעשרות המאמרים, שהם מקובצים בארבעת הכרכים של «על פרשת דרכים» ובששת הכרכים של «אגרות אחד־העם», ערך מדיני־לאומי. אומה, שעדיין לא פסקו חייה החברותיים־הלאומיים, יש לה פוליטיקה לאומית. והסופרים, שרוצים «לעשות את ההיסטוריה» של האומה, כלומר, להטות את חייה לצד ידוע, הם הם בוראי הפוליטיקה הלאומית של אומה זו. ובמובן זה יש לכתביו של «אחד־העם» ערך מדיני־לאומי. הוא נסה להטות את עצם החיים הישראליים לצד ידוע (טוב או רע—לא על זה אנו דנים עכשיו); ונסיונו זה לא עלה בתוהו. אלא עשה רושם ניכר על מהלכה של התפתחותנו הלאומית. אפילו מתנגדיה היותר קשים של ה«ציוניות הרוחנית» יודו בעל־כרחם, ש«אחד־העם» היה ראש־המדברים בין יהודי רוסיה במשך ארבעים שנה. והוא היה ראש־המדברים של התקופה האחרונה לא מפני שהיה סופר בעל־כשרון ביותר, לא מפני שהיה הוגה־דעות עמוק ביותר, אלא מפני שהיה לוחם אמיץ. ובמובן זה גם עסקן לאומי גדול. כי בשם עסקן לאומי גדול ראוי להקרא רק מי שמצמיח חיים חדשים לאומה ידועה מן הגרעינים הישנים, שכבר חרקיבו במרוצת־הזמן בתוך מעבה־האדמה, ולהצמיח עתיד חדש מן הזרע הישן, שנזרע בעבר—זו היתה מטרת כל חייו ותכלית כל עבודתו של «אחד־העם». על כן אי־אפשר שיעברו חיים אלו ופעולה זו בלא רושם ניכר על התפתחותה של אומתנו.

ההיסטוריה נבראת לא על־ידי ח ב ו ר י ם ספרותיים, מדעיים או פילוסופיים מן המין הרגיל, אלא על־ידי ז ר מ י ם ספרותיים, מדעיים ופילוסופיים. כי החבורים הספרותיים והמדעיים הרגילים הם על פי־רוב רק ח ל ק מנשמת־מחבריהם; ואולם, כשהמחבר משקיע בחבורו את כ ל נשמתו ומצמצם בו את הנקודה המרכזית של רוחו ונפשו, אז נולד זרם ספרותי או מדעי חדש: אז נולד ספר, שאינו ענין ספרותי או מדעי חשוב בלבד, אלא מ פ ע ל ל א ו מ י, מ א ו ר ע היסטורי. וספר כזה הוא—«על פרשת־דרכים». על־כן אין מחברו, לפי דעתי, אישיות ספרותית,

אלא אישיות לאומית־מדינית: הוא התוה דרך חדשה (טובה, או רעה—לא על זה אנו דנים הפעם) להיסטוריה הלאומית שלנו, לחיינו החברותיים־הלאומיים.

ומאורעות־חייה של אישיות כזו אי־אפשר שלא יהיו חשובים ביותר, שהרי בהכרח הם מפיצים אור על שיטתה ופעולתה של אישיות זו. סופרים, שחבוריהם הם מפעלים לאומיים, הם יוצרים גמורים; ובלא השקעת כל הנשמה אין מקום ליצירה אמתית. לפיכך אין ביוצרים אלה אותו הקרע הנפשי, שאנו מוצאים בסופרים מן המין המצוי. אישיותם וחבוריהם של יוצרים כאלה מתלכדים ואינם מתפרדים. הספרות והחיים נעשים להם יֵשות אחת בשתי צורות. הם חיים את שיטתם ושיטתם יונקת מחייהם. מפני־כן אין, אמנם, מאורעות־חייהם מרובי־צדדים ומלאי־ענין כל־כך: חבוריהם הם להם מאורעות של חיים, שהרי חייהם מתרכזים ביצירתם; ואולם, לעומת זה, כל חייהם הם אילוסטראציה בהירה לפעולתם הספרותית והחברותית־הלאומית. ואילוסטראציה כזו אי־אפשר שלא תהא לה חשיבות מרובה.

I.

אשר בן ישעיהו גינצבֶּרג, שהוא ידוע כיום הרבה יותר בכינויו הספרותי «אחד־העם», נולד בי״ז אב, תרט״ז (1856), בעיירה סקווירה (פלך קיוב). אביו, ר׳ ישעיהו, היה ממשפחה חשובה של חסידים והיה עשיר מופלג. ידעתי אותו פנים אל פנים ודברתי עמו כמה פעמים. הדרת־פנים של תלמיד־חכם זקן היתה לו. הוא היה למדן וחסיד אדוק כאחד. פעם אחת בקרתי בביתו ומצאתיו שומט ספר מידו בכעס גדול. מיד פנה אלי והתחיל קובל ומתרעם: הוא קרא בספר זה מאמר מלא דעות חפשיות. «אך לא על הדעות החפשיות אני קובל—הסביר לי: — החוטא מצד השכל אינו חוטא. צריך להאמין, צריך להרגיז את היצר־הטוב על היצר־הרע. אך מה לעשות, אם השכל מחייב מה שהאמונה אינה מחייבת? — אלא על מה אני כועס? — על סגנונו של המאמר. אין לבו של בעל־המאמר כואב כלל בשעה שהוא מְהָרֵס דעות מקובלות באומה זה כמה מאות דורות. להיפך, בעל המאמר כאילו שמח בנצחונו, שהוא מנצח מאות דורות של מאמינים, שביניהם היו גאוני־עולם, חכמים וקדושים ואנשי־שם. גם אָשר שלי—הוסיף בקול נמוך ומלא־צער — כותב דברים, שאין אני יכול להסכים להם בשום אופן; אבל הוא כותבם במתינות ובזהירות ולא בקול ענות גבורה וחדות־נצחון, ואני מרגיש, שאמנם, לבו כואב, אבל מה יעשה ושכלו מחייב כך»...

מיום ששמעתי דברים אלו מפי ר׳ ישעיהו גינצברג, התחלתי להבין, מפני־מה זכה לבן כאָשר גינצברג.

אב חסיד ואדוק כזה חנך, כמובן, את בנו כדרך החסידים בסוף שנות־החמשים ובתחלת שנות־הששים. הילד אָשר למד ב«חדרו» של המלמד היותר

מעולה שבעיר גמרא הרבה עם תוספות ומהרש״א׳ חוץ מזה לא לימדוהו אבותיו שום דבר׳ אך בהסתר מאבותיו ועל־פי מקרה למד עוד כשהיה כבן שמונה את ה«אלף־בית» הרוסית׳ וזה הדבר: ב«חדר» אחד עמו למדו נערים אחדים׳ שגם אבותיהם היו חסידים׳ אך מן ה«מין הפשוט»׳ חסידים המוניים׳ ה«המוניים» הללו מצאו לטוב לפניהם׳ שבניהם ילמדו ב«חדר» גם לכתוב בלשון רוסית׳ כדי שיוכלו לחתום שמם לשעת־הצורך; והמלמד׳ שהיה לו «כתב־יד» יפה׳ לִמֵד לתלמידיו את הכתיבה הרוסית בחפץ־לב׳ אבל הילד אָשר׳ שהיה ממשפחה מיוחסת׳ מן האריס־טוקראטיה שבחסידים׳ אסור היה לו לא רק ללמוד את הכתיבה הרוסית׳ אלא גם להסתכל בצורתן של האותיות הרוסיות׳ שהרי באזניו שמע אבי־אמו מפי אחד מגדולי־ה«צדיקים»׳ שצורת אות נכרית מטַמֵאת את העינים׳ ואולם הילד׳ שכבר הצטיין אז בתשוקת־הדעת׳ לא היה מוצא מנוחה לנפשו כשהיה עובר בעיר׳ מביתו אל החדר׳ ורואה את שלטי־החנויות׳ שהיו כתובים באותיות זרות ומוזרות לו׳ על־כן בִקש את הילדים׳ שילַמדוהו את ה«אלף־בית» הרוסית בחשאי׳ בשעה שאין המלמד ב«חדר»׳ וכשנודע לו צֵירוף־אותיות נפלא זה׳ התחיל משתמש בידיעתו זו ב«דרך מעשית»׳ כלומר׳ התחיל קורא בשום לב כל שלט׳ שפגש על דרכו מן החדר לבית־אביו׳ כמובן׳ לא היתה עבודה זו קלה עליו מתחילה׳ ועד שהיה מספיק לגמור את ה«מלאכה הקשה» היו עוברות שעות שלמות׳ ואָשר היה מאחר לשוב לביתו בכל יום ויום׳ דבר זה העיר תמהון בלבותיהם של אבותיו׳ עד שהתחילו בודקים אחריו — וסוף־סוף גילו על «עוונו»׳ אז בא הקץ ל«לימוד» אסור זה...

בעיר סקווירה דר «אחד־העם» עם אבותיו עד שמלאו לו י״ב שנה׳ בשנת תרס״ח (1868) חכר אביו את הכפר גופצ׳יצה׳ סמוך לעיר פוהרֶבישט בפלך־קיוב׳ ששם דרו «אחד־העם» ואבותיו בהפסקות קצרות י״ח שנה (1868—1886)׳ בכפר זה הוסיף «אחד־העם» ללמוד ש״ס ופוסקים ושאלות ותשובות׳ עד שנעשָה למדן גדול׳ וכבר בשנת הט״ז או הי״ז לימי חייו נתפרסם לבקי גדול כל־כך בש״ס ופוסקים׳ ביחוד בכל הנוגע לחלק «אבן־העזר»׳ עד שרבני־הסביבה היו פונים אליו בשאלות ממין זה׳ ביחד עם למודים אלה׳ למד בלא סדר גם תנ״ך ודקדוק של הלשון העברית וקרא בספרי־הפילוסופיה של חכמי־ספרד׳ דבר זה׳ כפי הנראה׳ נתפרסם בקהלם של חסידי־סאדאגורה׳ שר׳ ישעיהו גינצברג היה אחד מן החשובים שבהם׳ ועורר אי־רצון מצדם של גדולי־החסידים׳ כשהיו באים הגדולים הללו (למשל׳ ר׳ שפטיל הורוויץ מברדיטשוב) לביתו של ר׳ ישעיהו כדי לגבות איזה «מס» לצרכי בית־רבם׳ היו מסַכנים בעצמם להתווכח עם הבחור המופלג בתורה על ה«חכמות החיצוניות» ויחסן אל התורה׳ הם היו משתדלים להוכיח׳ שאין מועיל ב«הבלי־הגוים» ושהחקירה מביאה לידי מינות׳ והיו באים עליו במאמרים ידועים מן התלמוד והמדרש ובספורים וליקוטים מספרות המוסר והחסידות׳ והוא היה

מזדַיֵן במאמרים מן הרמב"ם, הראב"ע ושאר חכמי־ישראל, ובבקיאות מרובה היה משתדל לסתור את טענותיהם ; וסוף־סוף, לאחר טענות וצעקות עד שעלה עמוד־השחר, היו נפרדים זה מזה, כמובן, כל אחד כשבא.

עוד קודם שמלאו לאחד־העם י"ז שנה, בי"ח סיון תרל"ג (1873), השיאוהו אבותיו אשה, כדרך הימים ההם. הם בחרו לו אשה ממשפחה מיוחסת מאד, את רבקה בת ר' מרדכי זלמן, שהיה רב בז'יטומיר והיה נכדו של ה«רבי» הגדול, ר' מנחם מֶנדיל מליוּבַאוויץ, מצד אביו, ונכדו של הצדיק ר' יעקב ישראל מצֶ'רקאסי מצד אמו. אבותיו נתנו עיניהם ביחוס ואותו לא שאָלו, אבל כך נהגו אז כל היהודים האדוקים שברוסיה ופולניה.

כשנעשה «אחד העם» בן י"ז שנה סיים את הש"ס ואביו עשה משתה גדול לכבוד־היום, אך ללבו של האברך התורני כבר חדרה אז רוח־הבקרת על־ידי ספרי־השכלה שונים, שקרא בלשון עברית. הוא מתחיל לחשוב מחשבות על שינוי עיקרי בלמודיו. והמקרה סייע אותו. בשנת תרל"ט (1878) בא במקרה ל א ו ד י ס ה, ושם למד להכיר — על־ידי שיחותיו עם צעיר־משכיל אחד — את ספריהם של המבקרים הרוסיים כ פ י ס א רֶ ב, אלילם של בני־הנעורים בימים ההם, והתחיל מכין את עצמו לבחינת־הבגרות. לתכלית זו למד את הלשון הרומית, שקנה לו בה ידיעה מספקת וקרא בה כל ימיו בלא קושי, וגם שקד על למודי המָאתימאטיקה, ההיסטוריה והגיאוגראפיה. אבל עד מהרה היו עליו הלימודים של בתי־הספר למשא. כבן עשרים וחמש היה באותו זמן, בקי בכל חדרי־תורה, יורד לעָמקן של הסוגיות התלמודיות החמורות ביותר וכל הקושיות של המהרש"א והמהר"ם שיף, מבין עד תכליתם את ה«כוזרי» ואת «מורה־הנבוכים» ואת «מלחמות־ה'», — ואדם כזה מוכרח ללמוד את הדקדוק הרומי ולשנן על־פה את השמות של הנהרות והיאורים שבאפריקה ! — הוא התחיל חושב מחשבות של נסיעה לחוץ־לארץ וכניסה לאוני־בֶרסיטה גרמנית : שם לא היו דורשים אז, לפחות, מבני חוץ לגרמניה את ידיעתם של הדקדוק היווני ושל שמות הנהרות והיאורים שבאפריקה. בשנת תרמ"ב הוא נוסע ל ו ו י נ ה כדי להכנס שם לבית־מדרש גבוה. על דרכו לווינה היה בעיר ב ר ו ד י. ובאותם הימים היתה ברודי מלאה פליטי־רוסיה, ו ק אַ ר ל נֶ ט ר ועוזריו יָשבו בתוכה ושלחו שיירות־שיירות ל א מ ר י ק ה. במסע, שבו הלך «אחד־העם» לווינה, הלכה גם אחת מן השיירות הללו. וכך ראה «אחד־העם» את קאַרל נטר עומד בבית הנתיבות ומחלק כסף לכל הגולים בפנים מפיקים טוב־לב ורחמים רבים. והגולים היו שמחים וצוהלים ותקוות גדולות נשקפו ממבטי־עיניהם. וכשֶׁזָז המסע קראו הגולים בקול־ששון : «יחי נטר ! תחי חברת כל־ישראל חברים !».

והוא בא לווינה, יָשב שם שנים־שלשה שבועות — ושב כלעומת שבא. סבתו של דבר היתה, כפי, הנראה, אותה סבה עצמה, שגרמה בדבר, שלא יביא לידי

גמר את הכנותיו לבחינת־הבגרות: קשה היה לו להתהפך לתלמיד בית־המדרש «עם כל הנערים». בשעה שבביתו כבר היו לו אשה ובת ושנותיו הלכו וקרבו אל השלשים. נוסף לזה, קשה היה לו לשבת בדד בעיר נכריה, הרחק מכל אהובי־נפשו ואהובי־נפשו אלה הציקו לו מאד, שישוב לביתו. אבותיו ואשתו לא היו יכולים להשלים עם הרעיון, שיהודי בעל אשה ובת, ש«מִלא כרסו בש״ס ופוסקים» ושאין לו שום צורך ללמוד חכמה מחַיה את בעליה, יעסוק ב«חכמות חיצוניות», ב«הבלי־הגויים», תורה לשמה. גם הנסיעה עצמהלווינה יכולה היתה לצאת אל הפועל רק לאחר שהתיר לעצמו לשַקר «לשם מצוה» ולומר, שהוא הולך להשתלם בידיעת־הלשונות רק במשך חצי־שנה. בכל יום ויום היה מקבל מכתבים מלאים טענות ותרעומות. הוא ראה, שלא יעמוד בפני כל המניעות הללו — וחזר. אבל מיד כשחזר אל הכפר הריק מאדם תקף אותו כמעט רוח־יאוש מרוב בדידות ושעמום וחוסר עבודה מתאמת לרוחו. ושוב התחיל חושב מחשבות על מסע לחוץ־לארץ, ובמשך שנות תרמ״ב תרמ״ד היה פעם אחת ב ב ֶ ר ל י ן ופעם אחת ב ב ְ ר ֶ ס ל ו י, וגם את ו ו י נ ה בקר שנית. אך מכל המסעות לא יָצא כלום: צרה היתה לו המסגרת של תלמיד־האוניבֶרסיטה; כבר גדל ויָצא מתוכה ולא היה יכול עוד להסגר בה. ואף החיים המרווחים של בן־יחיד בבית־עשיר גרמו, כפי הנראה, הרבה לכך: הוא לא היה יכול להשלים עם היסורים והצער שבחיי־הבדידות. וכך נקלע כִּבְתוֹך כף־הקלע. בביתו היה מתגעגע על חוץ־לארץ ובחוץ־לארץ היה מתגעגע על ביתו. השנים הללו היו היותר רעות בימי־חייו. המלחמה התמידית מבפנים ומבחוץ, התנועות והתנודות לפנים ולאחור, השנאה הגדולה לתנאי־חייו בהווה ואי־היכולת לכבוש לו דרך בחיים באופן מתאים לתכונותיו והלך־רוחו —, כל אלה מֵררו את חייו ודִכְאו את רוחו. הוא התהלך כצל כל הימים, תפוש במחשבות ודמיונות, ואדם אין, שיוכל לשפוך לפניו את לבו, שיבין אותו עד היסוד ויסייע אותו לצאת מן המבוכה. עושר ורב־טוב ושמחה שלטו בבית־אביו, ורק הוא לבדו היה אומלל בתוך כל העושר והטובה, ואיש לא שם את לבו אליו. ובאמת, כיצד יכולים יהודים מעולם־המעשה להבין, שבן־יחיד לאבות עשירים יכול לחשוב את עצמו לאומלל ולדאוג ולהצטער כל־הימים, בשעה שאין הוא חסר שום דבר, בשעה שכיסו מלא כסף?...

היסורים הפנימיים הללו, שסבל בשנות תרמ״ב־תרמ״ד, הביאו את אישיותו המיוחדת והמצוינת לידי השלמה. הברזל יֻחֲסַם באש והאישיות — ביסורים פנימיים. ובשנת תרמ״ד מתחלת תקופה חדשה בחייו. עד שנת תרמ״ד נמשכה ת ק ו פ ת ־ ה ל י מ ו ד שלו. בשנת תרמ״ד מתחלת ת ק ו פ ת ־ ה פ ע ו ל ה בחייו.

בחודש ניסן, תרמ״ד, בא אשר גינצברג ל א ו ד י ס ה כדי לגור שם, להשתקע באודיסה עדיין לא היה בדעתו. ובאותה שנה נתאחדו באודיסה כל

אגודות «חובבי־ציון» לוועד אחד, שד״ר פינסקר היה לו לראש. לחבר של ועד זה נבחר גם אשר גינצברג. מתחילה היה החבר ה«פרובינציאלי» של הוועד «נחבא אל הכלים». אך מעט־מעט הוא נעשה בו אחד מראשי־המדברים. זה היה צעדו הראשון על שדה עבודת־הצבור. ביחוד הצטיין אז בוויכוח הגדול, שנתלקח בוועד זה מפאת ההכנות לאספת־קאטוביץ. פינסקר נתעורר אז לפעול בעוז ולהציב לו מטרות גדולות, שדִמה להשיגן על־ידי אספה רבה זו. על־ידי כך נשתנו הדברים גם בוועד הכללי של אגודות חובבי־ציון באודיסה. על־פי רוב היה ועד זה עוסק בקטנות, — ופתאם נתעוררו בו שאלות גדולות, פרינציפיוניות. להמיועד להיות «אחד־העם» נפתח כר נרחב להראות בו את כחו ויכלתו. פינסקר קרא לפני הוועד את דרשתו, שדרש אחר־כך בתור פתיחה לאספת־קאטוביץ, שהיה יושב־ראש שלה. בדרשה זו השתדל פינסקר לתת לענין־הישוב «צורה אנושית־כללית», כלומר, צורה פילאנתרופית, ולהסתיר לגמרה את התכלית הלאומית שבו. מתירא היה להפחיד על־ידי התכלית הלאומית את יהודי־המערב, שמפחדים כל־כך מן הלאומיות הישראלית ומחבבים כל־כך את הפילאנתרופיה. הוא האמין, שעל־ידי «צורת־הענוה», שיתן לרעיון־הישוב, ימשוך אחר רעיון זה את לבותיהם של העשירים המערביים שלנו, והם יפתחו את כיסיהם ויריקו שפע של אוצרות על המושבות בארץ־ישראל, שזה אך נתיסדו אז. ואולם גינצברג ועוד אחדים מאנשי־הוועד לא הסכימו לעשות מן הרעיון הלאמי ענין פילאנתרופי; וכמה שבועות ארכו הוויכוחים בין האידיאליסטים והאופורטוניסטים שבין חברי־הוועד. תוצאותיהם של הוויכוחים הנלהבים היו — כנהוג בתוכנו — פשרה בין שתי הדעות ושינוי של אילו ביטויים, וככל פשרה לא הניחה גם זו לא את דעתם של המְימינים אף לא את דעתם של המשמאילים [1].

הוויכוחים על יסודותיה של חבת־ציון פרסמו את שמו של גינצברג בקרב חובבי־ציון שבאודיסה; ומאז התחילו נוהגים בו כבוד וחוזים לו עתידות גדולים.

בשנות תרמ״ה—תרמ״ו יָשב «אחד־העם» עוד זמן מועט בכפר גופצ׳יצה, אך בחורף תרמ״ז נסתיימה חכירת־הכפר על־ידי אביו ומפני «חוקי־מאי» לא יכול עוד לחדשה. אז עזב «אחד־העם» את גופצ׳יצה לעולם. בלא שום צער וגעגועים עזב כפר זה. לאהוב את חיי־הכפר השלֵוים, להצטער על שהוא מתרחק מן הטבע, אין זה מטבעו של «אחד־העם». כל מי שחָשב את «אחד־העם» ל«חכם קבינֶטי»,

---

1) כל פיסקה זו מיוסדת היתה על רשימות, שנתן לי «אחד־העם» בתור חומר למאמר עליו, שפרסמתי ב«לוח־אחיאסף», תרס״ד, IX, 353—378 (עכשיו נתפרסמו רשימות אלו ב«רשומות», V, 86—92). ולהגם ערער ליליינבלום על דברַי בהערות כתובות על שולי־העמודים של «לוח־אחיאסף» הנז׳, שהוא שמור בספריה הלאומית והאוניברסיטאית בירושלים.

אינו אלא טועה. אדם חברותי היה מטבעו, אדם אוהב לחיות עם הצבור ולעבוד עם הצבור, להשפיע עליו ולקבל השפעה ממנו; — וחיים צבוריים אין בכפר. לחברת בני־אדם היה צריך ובחברתם של הפרחים, האילנות והצפרים לא מצא חפץ. «אין הוא מרגיש את הריח החריף של פרחי־ההרים» — כתב עליו פ ר ץ פעם אחת.

לאחר שדר חצי־שנה ב ב ֶ ר ד י צ׳ ו ב, עבר ביום י״א סיון תרמ״ז לאודיסה כדי להשתקע שם, ומאז דר בעיר זו דירת־קבע במשך עשרים שנה (1887—1907). בה נעשה אשר גינצברג, שידעו אותו רק חובבי־ציון בלבד, «אחד־העם», שכל עולם־הקוראים היהודי בכל הארצות יודע אותו, ולפחות, שמע את שמעו.

סופר עברי נעשה «אחד־העם» במקרה. בשנת תרמ״ח הוחג חג־יובלו של ר ש " י פ י ן, וחובבי־ציון שבאודיסה החליטו לשלוח לו מכתב־ברכה. חבור הנוסח של מכתב זה נמסר לסופרים וחובבים שונים, על מנת שכל אחד ואחד יכתוב נוסח מיוחד ואחר־כך יבחר מביניהם הנוסח היותר טוב, וזה ישלח לחתן־היובל וגם יודפס ב«המליץ». אשר גינצברג אף הוא נסה לחבר נוסח של ברכה, — והנה מצא נוסחו חן מכל הנוסחאות ונדפס ב«המליץ». זה היה הדבר הראשון מפרי־עטו של גינצברג, שזכה לראות נדפס באותיות מרובעות, — והוא אז בן שלשים ושתים שנה!

ואולם המאמר הראשון, שכתב והדפיס (הרבה דברים כתב לפני זה, אך את כולם דן בגניזה), אותו מאמר, שממנו אנו מתחילים למנות את שנות עבודתו הספרותית של «אחד־העם» ושבו מתחלת התקופה של הציוניות הרוחנית, הוא מאמרו: «לא זה הדרך!», שנדפס ב«המליץ» ביום י״ב אדר־ראשון, תרמ״ט. מאמר זה חתום בפעם הראשונה בשם הספרותי «אחד־העם», שזכה להתפרסם כל־כך, עד שכמעט השכיח את השם «אשר גינצברג». גינצברג חתם בשם «אחד־העם», מפני שאז עדיין לא חשב את עצמו לסופר (והוא אז בן שלשים ושלש שנים!), שהספרות אומנותו והוא עבד נרצע לה, אלא לאחד מתוך העם, שבמקרה הוא כותב מאמר מפני שבמקרה יש לו מה להגיד על ענין חשוב. הוא חשב וטעה. הוא לא ידע, ש«הסופר־במקרה» יעשה הסופר par excellence של הספרות העברית בתקופת־התחיה.

את הרושם העצום, שעשה המאמר על קהל־הקוראים בזמנו, קשה לשער. שנות־השמונים הן השנים היותר רעות לספרותנו: חבת־ציון, שמוצאה יש לבקש ביחוד ברגש הפנימי של חניכי ה«חדר» והמקרא, נתנה מקום להשתפכות־נפש במדה יתרה, — ולהמליצות המשונות ו«הרחבת־הדבור» לא היה קץ וסוף. לא שנות־השבעים, שבהן היתה לספרותנו קבוצה קטנה של לוחמים בעד שאיפה ריאלית, אף לא שנות־התשעים, שבהן כבר נעשתה חבת־ציון אידיאל ברור,

יכולות להִדָמות אל שנות־השמונים בכל הנוגע ל«פראזיאולוגיה»· ופתאום בא «אחד־העם» במאמר מלא רעיונות של ממש· שהובעו בלשון ברורה וקצרה· בלא מליצות והשתפכות־נפש· ומה גדולים ועצומים היו הבטחון והאמונה בצדקת־מִשְׁפָּטיו· שהיו מורגשים בכל שורה ושורה של המחאה העזה והקשה· של Liberum veto זה· שנתבטא בביטוי הנמרץ: «לא זה הדרך!»·— הכל הרגישו· שהפעם מתחוללת מהפכה גדולה בחבת־ציון· אוהבי־הישן ערכו מלחמה עזה על החדש· — ו«המליץ» נהפך לשדה־מלחמה ספרותי···

אך «אחד־העם» לא הסתפק במה שהביע את דעותיו החדשות בספרות· הוא רצה לגשמן גם בחיים· וביום ז׳ אדר׳ תרמ״ט· הוא מיסד· על יסוד הרעיונות המבוארים במאמר «לא זה הדרך!»· את האגודה «בני־משה»· את מהותה ותכליתה של אגודה זו בֵּאר «אחד־העם» במאמר «דרך החיים»· שנדפס אחר־כך· ביחד עם עוד מאמר אחד ועם תקנות־האגודה· במחברת קטנה· שיצאה בשנת תרנ״א (ס· כ׳ ה׳)· מחברת זו היתה מצויה רק בידי «בני משה» ועין־זר לא שְׁזָפַתה· כמעט בדרך־נס השגתיה לפני כמה שנים· ולאחר שקראתיה לא יכולתי כמה וכמה ימים לחשוב על שום ענין אחר· גדולה כל־כך היתה הפעולה שפעלה עלי [1]·

הרבה מן הציוניים רגילים לבטל את חבת־ציון שקודם הרצל ולראות בשאיפותיה ענינים דלים ופעוטים· ובנושאי־דגלה— חבורה של בטלנים· להציוניים הללו הייתי יועץ לשום לב קצת אל שאיפותיה של האגודה «בני־משה»· אם היתה להציוניות תקופה של שאיפות גדולות באמת· תקופה· שבה היה ציון אידיאל רם ככוכבים וחי בקרב נושאיו בתור נשמת־נשמתם· — היתה זו התקופה הקצרה של שנות תרמ״ט—תרנ״ז· אלו שמונה השנים· שבהן נתקיימה האגודה והיתה מלאה לא רק שאיפות גדולות· אלא גם אֶנרגיה מעשית· רבים אומרים: «בני־משה» לא עשו מעשים גדולים וקיימים· ואולם לפי מצב־הדברים באותם הימים ברוסיה הצאריסטית ובארץ־ישראל התורכית עשו הרבה· במשך שמונה שנות־קיומה דאגה האגודה להטבת החנוך הלאומי בארץ־ישראל ובחוץ־לארץ ולתיקון המידות המוסריות של העסקנים שבחובבי־ציון· הרבה מעשים לא עלו בידה· — «אחד־העם» עצמו קרא אחר־כך ליסוד «בני־משה» בשם «נסיון שלא הצליח»· — אבל הרבה ממעשיה נשארו לנו לברכה עד היום· ואפילו המעשים שלא הצליחו השאירו רושם ניכר על מהלך־התנועה· מן הגרעינים· שהרקיבו במעבה־האדמה· צמח פרי נחמד וטוב· שאנו שוב אין אנו מכירים את יחסו להגרעינים הרְקֵבים···

בכל שמונה שנות־קיומה של אגודת «בני־משה»· שנתבטלה בשנת תרנ״ז· נחשב «אחד־העם» להראש שלה· מתחילה (בשנת תרמ״ט—תרנ״א) היה הראש

1) עכשיו יש למצאה רובה ככולה ב«על פרשת דרכים»·IV· 198—205·

בפועל, ואחר כך (בשנות תרנ״א—תרנ״ז) היה הראש המוסרי שלה. כמעט כל טובי חובבי־ציון היו חבריה. ההיסטוריה שלה לא נכתבה עדיין לפרטיה [1]; אבל אין ספק בדבר, שהדורות הבאים אחרינו יוציאו עליה משפט יותר נכון ממה שהוציאו בני־דורנו.

וכאן הגענו לאותה התקופה בחייו של «אחד־העם», שכמעט כל מה שאירע בה — לכל הפחות, המאורעות החיצונים — גלוי וידוע לכל קורא עברי, כל צעד ספרותי ועסקני, שצעד «אחד־העם» מאז ועד עתה, השאיר רושם ניכר בספרותנו; הללו דנו אותו לשבח והללו — לגנאי, אבל לעבור עליו בשתיקה — אי־אפשר היה. על־כן אסתפק בזה רק ברשימות קצרות.

בשנת תר״ן ערך «אחד־העם» את המאסף «כוורת», שהיה הקובץ העברי הראשון, שהיה לו כיוון ברור ובולט, כלומר, שלא היה «קופת־רוכלים», שאוצרת כל מיני «סחורות» בערבוביה. כעין המשך מן ה«כוורת» היה «פרדס», שערך י״ח ר ב נ י צ ק י ברוחו של «אחד־העם». קובץ זה זכה להכבוד, שיודפסו בו ה«פירורים» ושלשת המאמרים המפורסמים: «האדם באוהל» ו«תורה שבלב» (מכתב ראשון ושני אל העורך) ו«ד״ר פינסקר ומחברתו» («אבן למצבה»). וקשה לשער כיום את הרושם הגדול, שעשו על הקוראים העבריים קובצי־«פרדס» בכלל ומאמרי «אחד־העם» ביחוד.

אבל «אחד־העם»—כמו שכבר ראינו—לא רצה להיות «איש־הספר» בלבד: א י ש ־ מ ע ש ה היה זה «איש־הרוח», שסופרינו היו רגילים לתארו כ«אידיאלוג» ו«מופשט» ו«כולו רוחני», וכדומה מן התארים של גנאי, כביכול... ביחד עם השתדלותו הגדולה להפיץ את דעותיו ברבים על־ידי הספרות, השתדל לגשם את דעותיו גם ב מ ע ש ה: במעשה־הישוב. כשנוסד בשנת תר״ן ה«וועד לתמיכת יהודים עובדי־אדמה ובעלי־מלאכה בסוריה ובארץ־ישראל», נבחר «אחד־העם» לחבר הוועד, וי״ב שנים רצופות (1890—1902) נטל חלק גדול בכל מועצותיו והשפיע על רוב החלטותיו. רק באוקטובר 1902 התפטר בעצמו מעבודתו בוועד.

ואולם פעולתו לטובת־הישוב לא נצטמצמה בעבודתו־בוועד בלבד. הוא נוסע לארץ־ישראל כדי לראות את הישוב בעיניו. פרי נסיעתו הראשונה (משנת תרנ״א) היתה ה«אמת מארץ־ישראל», שעולם־החובבים נזדעזע כולו על־ידה. כמדומה לי, שעתה, לאחר שעברו עשרות שנים מן היום, שבו נכתבה «אמת» זו, יִמָצאו רק אנשים מועטים, שלא יודו, ש«אמת» זו—אמת היתה... בשנת תרנ״ג הוא נוסע בפעם השניה לארץ־ישראל ופרי נסיעתו זו היא — ה «א מ ת ה ש נ י ה». בשני המאמרים הללו — דבר זה ברור בעינַי—פִנה «אחד העם» את הדרך לפני הֶ ר צ ל. אין זאת אומרת, שהרצל קרא את המאמרים הללו, אלא

1) מונוגראפיה מיוחדת על «בני־משה» פרסם ש. ט ש ר נ ו ב י ץ (ספוג), ווארשה תרע״ד.

שהרעיונות העיקריים שבהם היו מרחפים באווירו של העולם הציוני (ובווינה היו אז ציוניים הרבה, וד"ר בירנבוים עם העתונים Selbstemancipation וגם Jüdische Volkszeitung בראשם), והרצל קְלָטָם מתוך אוויר זה, כי בשתי ה«אמתות» הללו דבר «אחד־העם» דברים נמרצים על ההפסד המרובה, שה«התגנבות» מביאה לרעיון־הישוב, חזה מראש, שתורכיה תחדש את אִסור־הכניסה והציע ליסד חברה קולוניזאַציונית באנגליה, שתשיג פירמאַן קולוניזאציוני ותסדר את ההתישבות. כל הרעיונות הללו – בצורה משונה, כמובן – הונחו ליסוד עבודתו הציונית של הרצל, אף אם שלא בהכרה ברורה.

בקיץ שנת תר"ס הולך «אחד־העם» בפעם השלישית לארץ־ישראל, והפעם נשלח מטעם הועד של חובבי־ציון שבאודיסה לבקר את המושבות בארץ־ישראל. תוצאותיה של נסיעתו השלישית היו המאמרים הארוכים: «בתי־הספר ביפו» ו«הישוב ואפיטרופסיו», שנדפסו מקודם ב«השלח» ואחר־כך – בחלק השני של «על פרשת דרכים» (עמ' 144 – 283). דברתי עם קולוניסטים מארץ־ישראל, וכולם, אכרים פשוטים בלא חכמות, אמרו פה אחד, שהתפלאו והשתוממו על הכשרון המעשי וההבנה המעשית של «איש־ספר» זה. שני המאמרים האחרונים, שמחזיקים כמעט מאה וחמשים עמוד, מצטיינים מן ה«אמתות» בדבר אחד: מה שמובע בהם מיוסד על המון מספרים ותעודות קיימות, שלא רק אין לפקפק באמתותם, אלא אף אי־אפשר לפרשם לכמה פנים. במאמרים הללו (כמו גם בהרצאה שבעל־פה, שהוציא הועד באודיסה בעברית ורוסית) אפשר לראות ברור, ש«אידיאליסטן מרקיע־לשחקים» זה מכיר את המציאות ומביא אותה בחשבון יותר מכל ה«מעשיים» והריאליסטים שבנו, – אפשר – יותר מדאי... אני אומר: «אפשר–יותר מדאי», לא בלא כוונה. בהמשך המאמר עוד אחזור אל רעיון זה.

«אחד־העם» השתתף, בתור עסקן לאומי, גם ביסודו של בית־הספר ביפו, שבהשתדלותו תמך בו גם הוועד באודיסה, וביסודה של חֶברת־«אחיאסף». אף פעולותיו בשני המוסדים החשובים הללו מצפים עוד למשפטה הצודק של ההיסטוריה. בשנת תרנ"ו, לאחר שאִבד «אחד־העם» את הונו בעסק ביש (בית־זיקוק של שְמָנים), נקרא להיות המנהל של חברת «אחיאסף» בווארשה, ואז שִנה ותקן את הפרוגראמה והתקנות של חברה זו, ובמשך כמה שנים היה אחד מחברי־ההנהגה שלה. הוא ערך אז גם את «לוח־אחיאסף», תרנ"ו.

בשנת תרנ"ד, שתי שנים קודם־לכן, עלה על לבו הרעיון להוציא את «אוצר־היהדות בלשון עברית» על־פי תכנית מקורית מאד, באופן שלאֶנציקלו־פידיה זו יהא לא רק ערך מדעי ושימושי, אלא–וביחוד–ערך חנוכי גדול. ק"ז וויסוצקי התנדב לתת 20.000 רובל לתכלית זו, ו«אחד־העם» הדפיס על ענין זה שלשה מאמרים ב«המליץ», שאחר־כך נכנסו לתוך החלק הראשון של «על פרשת־

דרכים» הודות להתנגדות קשה מצד סופרים ידועים נתבטלה הבטחתו של ויסוצקי. אז נגשה חברת־«אחיאסף» לגשם רעיון גדול זה במעשה; אבל מפני המהפכה והפרעות של שנות תרס"ה – תרס"ו יצאה על־ידה (בעריכתו של כותב הטורים הללו) רק חוברת־לדוגמה בשם «אוצר־היהדות» (ווארשה תרס"ו).

בשנת תרנ"ה נקבצו כל מאמריו של «אחד־העם» בספר אחד בשם «על פרשת־דרכים», שיָצא על ידי י"ח ר ב נ י צ ק י. ספר זה יָצא, מוגה ומתוקן עם הקדמה חדשה בראשו, בתוצאה שניה (בתור חלק ראשון) בראשית שנת 1902 על־ידי חברת «אחיאסף», ולאחר שגם התוצאה השניה נמכרה עד מהרה, הוציאה חברת «אחיאסף» את החלק הראשון בתוצאה שלישית. בשנת תרס"ד הוציאה חברת «אחיאסף» חלק ש נ י של «על פרשת־דרכים», בשנת תרס"ה – חלק ש ל י ש י ובשנת תרע"ג–חלק ר ב י ע י. הרבה מן המאמרים המודפָסים בשני החלקים של «על פרשת־דרכים» נתּרגמו לכמה וכמה לשונות אירופיות. לי ידועים תרגומים, רוסיים, גרמניים, צרפתיים, אנגליים, איטלקיים וז'אַרגוניים.

בתחילת שנת תרנ"ז נעשה «אחד־העם» עורך הירחון «השלח», שערך במשך שנות תרנ"ז–תרס"ג (בהפסקת שנה אחת בינתיים, כשהלך בפעם השלישית לארץ־ישראל) והוציא ממנו עשרה כרכים. את פעולתו של «השלח» האחד־העמי על קהל הסופרים והקוראים נסיתי להעריך במאמרי «מגמתנו», שפרסמתי בשעה שעבר «השלח» לידי בהסכמתו [1], ואיני צריך לחזור בזה על אותם הדברים.

ומיום שהסתלק מן «השלח» עד שחלה קשה (עיין למטה) היה מוצא פרנסתו בתור משגיח בבתי־המסחר של טֵה להפירמה המפורסמת של ק. ז. ו ו י ס ו צ ק י, הנדבן הידוע, שהוקיר את «אחד־העם» ביותר.

בחודש אלול, תרנ"ז, היה הקונגרס הציוני הראשון בבאזל. «אחד־העם» השתתף בו. הוא בא, כמו שאמר לי אז, «להציל מה שעוד אפשר להציל». בימי הקונגרס בֵאר בכל הזדמנות, שבאה לידו, את ההבדל שבין דעותיו שלו ובין דעותיו של ה ר צ ל. עוד קודם הקונגרס נגע ב«השלח» בדעותיו של הרצל והראה עד כמה הן רחוקות מציוניות מבוססת על אידיאלי־היהדות ההיסטוריים. ומאז לא פסק מלהלחם ב«השלח» בציוניות המדינית בשם הציוניות הרוחנית. לאחר מה שאירע בקונגרס הששי אין מן הצורך להרבות דברים ולהוכיח, עד כמה ראה את הנולד. אפשר להתנגד ל כ ל דעותיו של «אחד־העם», אפשר להחליט, של מ ד י נ ת־ יהודים אנו צריכים, למדינה תהא באיזה מקום שתהיה, ולא ל מ ד י נ ה י ה ו ד י ת. אבל אי־אפשר שלא להכיר, ש«אחד־העם» היה האחד והיחיד, שהכיר מיד, שבקונגרס הציוני יש לנו עסק גם עם אנשים, שלא תחית־ישראל על אדמת

1) עיין «השלח», כרך י"א, עמ' 1–4.

ההיסטורית ועל בסיס היסטורי כל מגמתם, אלא — הושטת־עזרה ל«אחים העניים שבמזרח».

בז׳ אדר תרנ״ט חגגו טובי־הציוניים מרוסיה וכל חובבי הספרות העברית את חג מלאת עשר שנים מיום שהופיע «לא זה הדרך !» ונוסדה אגודת «בני־משה». החגיגה היתה נהדרת ורוח של אצילות ריחף עליה, ביחד עם גדולי־הסופרים השתתפו בה בני הדור הצעיר, כי סופר זה, שלא החניף להצעירים מעולם ולא כיסה על מגרעותיהם, אהוב וחביב היה להצעירים: אומץ־לבו, תוקף הכרתו הפנימית, האידיאליות האמתית שבכל כתביו ומעשיו, לקחו שבי את לבותיהם של בני־הנעורים. על־כן הראו לו הצעירים בשעת־החגיגה ובכל מקרה שנזדמן אותות חבה ויקר.

בחורף תרס״ב עורך «אחד־העם», ביחד עם ד ו ב נ ו ב, מלחמה עזה על חברת «מפיצי־השכלה» בשם ה ח נ ו ך ה ע ב ר י ה ל א ו מ י. דרשותיו בנדון זה ב«ועד לַהַלְאָמָה» שבאודיסה הן פרק מיוחד בתולדות־חייו, שיוחק באותיות של זהב.

בסוף שנת תרס״ב, בימי האספה הציונית הגדולה של יהודי־רוסיה, דרש «אחד־העם», על־פי הזמנתם של מסדרי ה א ס פ ה ה מ י נ ס ק י ת, את ה«דרשה הקולטורית», שנדפסה בשם «תחית־הרוח» מתחילה ב«השלח» ואחר־כך גם בחלק השני של «על פרשת דרכים» (עמ׳ 111—143). רגשי־הכבוד ורגשי־ההתנגדות מצד הציוניים אל ציוני בלתי־רשמי גדול זה הגיעו באספת־מינסק עד מרום־קצם. לא חסרו אלא התנפלותו המשונה של נ ו ר ד ו י על «אחד־העם» בעתון Die Welt ובשאר העתונים הציוניים הרשמיים, המחאות נגד ההתנפלות מצד סופרים שונים, מזרחיים ומערביים, והמחאות כנגד «אחד־העם» מצד ראשי־אגודות ו«בעלי־בתים» שונים, שלא יָרדו מעל עמודי «המליץ» ו«הצפירה» במשך שלשה חדשים רצופים ושלא פסקו אפילו ב«ימי־קישינוב».

בשנות תרס״ה—תרס״ו, לאחר שניתנה ברוסיה קונסטיטוציה מצומצמת, השתתף «אחד־העם» בועידות של העסקנים הישראלים לשם השגת שווי־זכויות ליהודים ברוסיה. אז דרש «אחד־העם», שהיהודים יצטמצמו בדרישותיהם המיוחדות להם ולא יטושטשו הללו על־ידי דרישות דימוקראטיות כלליות. קולו לא נשמע — וסוף דבר היה, שכל הכעס של העם הרוסי נשפך על היהודים וכל תביעה דימוקרַאטית נחשבה ליהודית, באופן שהיהודים הזיקו במנהגם גם לעצמם גם לדימוקרַאטיה הכללית.

בנובמבר 1907 עבר «אחד־העם» מאודיסה ל ל ו נ ד ו ן, ששם יָשב גם כל ימי מלחמת־העמים (1907—1921). בלונדון השתתף קודם המלחמה העולמית במלחמה ב«הילפס־פֿיראיין» על השלטת הלשון העברית בבתי־הספר שבארץ־ישראל־ובסוף, ימיה של מלחמת־העמים — בעבודה המדינית לשם השגתה של ה כ ר ז ת ־ ב א ל פ ו ר.

ואולם עוד בתחילת ימי־המלחמה חלה מחלה קשה, שבאה מסבות שונות, משפחתיות וכלליות. רופא נוצרי יעץ לו להתישב בארץ־ישראל — מקום כל שאיפותיו. ובעשרה בטבת, תרפ"ב (10 ביאַנואר, 1922), בא לארץ־ישראל ונתישב בתל־אביב. כאן יָשב עד יום מותו. עוד כתב כאן מאמרים קטנים וחשובים, אבל בעיקר הדבר ערך כאן לדפוס את ששת הכרכים של «אגרות אחד־העם» בתוספת מאמריו הקטנים ותרגום «האבטואֶמאנציפאציה» של פינסקר (תל־אביב, תרפ"ג — תרפ"ה). בסוף ימיו כתב (יותר נכון: הקריא) «פרקי־זכרונות», שנתפרסמו ב«רשומות» (V, 86—144).

בי"ז אב, תרפ"ו, עוד זכה לראות סימני־הערצה מכל קצוי־תבל כשחגג עם־ישראל את יובל־השבעים שלו. ואולם רק כששה חדשים לאחר־כך נפטר פתאום בשש בבוקר, כ"ח בטבת, תרפ"ז.

II.

את שיטתו של «אחד־העם», שהיא ידועה בשם «אחד־העָמִיות» או, יותר נכון, ציוניות רוחנית, נסיתי לבאר במחברת שלמה [1]. ואולם אנו רגילים לשמוע מפי הקוראים הפשוטים ואף המשכילים, שהם משתוקקים, שיבררו להם את שיטתו של «אחד־העם» בקיצור נמרץ, כלומר, שיבארו להם את תמציתה, את עיקרי־יסודותיה. אני רוצה לנסות ולתת בזה «תמצית» קצרה וברורה כזו. אפשר, תחדלנה הטענות המשונות, ש«אחד־העם» הוא בעל־מסתורין ושיטתו היא בלתי־מעשית ו«לוטה בערפל», ובדומה לזה.

שיטתו של «אחד־העם» ידועה בשם «ציוניות רוחנית». אבל באמת היא כוללת ומקפת לא את הציוניות בלבד, אלא גם את כל שאר שאלות־היהדות. נקודת־המוצא של שיטה זו היא — בקשת אמצעים לקיום האומה והתפתחותה בתור אומה מכרת באחדותה ההיסטורית, שומרת על קניניה הרוחניים הישָנים ויוצרת ערכים תרבותיים חדשים; ונקודת־הכובד של שיטה זו היא: קיום האומה והתפתחותה דורשים, שיתיסד מרכז רוחני לישראל בארץ־ישראל, מאחר שהמצוות המעשיות, שעד עתה הגֵינו על קיום האומה הישראלית, פסקו מלהיות חוק ולא יעבור לכל אישי האומה הישראלית («ד"ר פינסקר ומחברתו»). מרכז רוחני זה יהא הולך ונעשה «מרכז־החיקוי» לכל חלקי־האומה, שהם פזורים בארצות

---

1) היא יצאה בלשון רוסית בשם: Духовный Сіонизмъ и его главный представитель, С-Петербургъ 1900. ובהוצאה חדשה ומורחבת הרבה: Ахадъ-Гаамъ и духовный Сіонизмъ Одесса 1905. ציור נאה משיטתו של «אחד־העם» ימצא הקורא גם במחברת הגרמנית: Mathias Acher: Achad Haam, Ein Denker und Kämpfer der Jüdischen Renaissance. Berlin 1903.

שונות ונשמעים לתרבויות שונות, כדי שלא יתפרדו היהודים שבמדינות שונות אלו מאלו ולא יחָצו ברבות הימים כמעט ללאומים שונים («חיקוי והתבוללות»). מרכז זה, שיהא לו בסיס נכון של עבודת־אדמה ושל חירות מדינית ידועה, אף אם לא גמורה, ישפיע בחייו הבריאים והחפשיים על כל היהודים שבכל ארצות־הגלות, ועל־ידי השפעתו תחדל התאבנותו של הלב העברי, שגרמה גם להתאבנותה של תורת־ישראל («תורה שבלב»). המרכז הרוחני יכול להמצא רק בארץ־ישראל, מפני שארץ זו קדושה היא במדה אחת לכל חלקי־האומה המפוזרים בארצות שונות ומפני שבארץ זו נוצרה והתפתחה התרבות העברית בעבר — זו התרבות העברית, שעליה צריכה להתבסס התרבות הלאומית של העתיד («עבר ועתיד») היהודים צריכים להיות רוב־תושביה של ארץ־ישראל, אך אין רוב־היהודים יכול ומוכרח להתישב בארץ־ישראל. זהו ההבדל העיקרי שבין הציוניות הרוחנית של «אחד־העם» ובין הציוניות המדינית של הרצל, שהיא מצדה מקַוה להביא למדינת־היהודים את כל עניי־ישראל ואת כל אלה, ש«אינם רוצים או אינם יכולים להתבולל», מצד אחד, ובין הציוניות הרוחנית של אחד־העם ובין הלאומיות הרוחנית של שמעון דובנוב, שיכול לצייר לעצמו יצירה תרבותית יהודית־לאומית וחפשית אף בשעה שלא יהיו היהודים רוב־מנינה ורוב בנינה של איזו ארץ, — מצד שני.

לדעתו של «אחד־העם», אין ארץ־ישראל יכולה לפתור את השאלה הכלכלית של בני־ישראל; היא יכולה לפתור רק את השאלה הלאומית של עם־ישראל. כלומר: בארץ־ישראל אפשר רק לכונן מרכז נאמן לרוח־ישראל ולהתרבות הישראלית כולה. אילו היה לנו הפתרון של השאלה הכלכלית עיקר, אפשר היה לבקש ארץ אחרת לישראל, שתנאיה הטבעיים והמדיניים טובים מתנאיה של ארץ־ישראל, או לעזוב את היהדות, ואז היתה ארץ־ישראל מתפשטת בכל הארצות («הבוכים»); ולפיכך אין לראות את הציוניות רק כתוצאה פשוטה מן האַנְטִישֶׁמיות המדינית והחברותית («מדינת היהודים וצרת־היהודים»). מדינת־היהודים יכולה להבנות רק מעט־מעט, במשך זמן ארוך, על־ידי ישוב קטן, אבל מסודר ונעשה ברשיונה של ממשלת־הארץ, — ישוב קטן, שמעט־מעט יהא לישוב גדול. בשביל ישוב קטן כזה יש צורך ברשיון קולוניזאציוני, אבל אין צורך בדיפלומטיה גבוהה, שמטרתה להשיג גַאַרַאנְטִיות מכל ממלכות־אירופה («על פרשת דרכים», II, 28—29, ושם, עמ' 38—43). צריך, איפוא, לא להתחיל ביסודה של מדינת־היהודים, אלא לסיים בזה; כלומר: סוף כל מעשינו הקולוניזאטוריים והחינוכיים בארץ־ישראל תהא לאחר זמן, כשיהא בארץ־ישראל קבוץ יהודי גדול, מדינת־יהודים אבטונומית (על פרשת־דרכים, III, 74).

הקולוניזאציה הארצישראלית צריכה להיות לאומית וחפשית, כלומר, היא צריכה להתבסס על יסודה של השאיפה לתחיה לאומית ועל עזרה עצמית, ולא על יסוד

פילאַנתרופי («אמת מארץ־ישראל»). על־כן צריך להסיר מעל הקולוניסטים את האפיטרופסות, ששמו עליהם אנשים עשירים או חברות של תמיכה («הישוב ואפיטרופסיו»). ומאחר שארץ־ישראל צריכה להעָשות לנו, קודם כל, מרכז רוחני, על־כן יקר בעיניו של «אחד־העם» בית־ספר אחד בארץ־ישראל מעשר מושבות ובית־מדרש אחד גדול לחכמה או לאמנות או אקאדימיה אחת שם ללשון ולספרות — ממאה מושבות (על פרשת־דרכים, I, 52 ; II, 130).

קודם שאפשר יהא ליסד מדינת־יהודים בארץ־ישראל צריך להכשיר ולתקן את האומה הישראלית כאן, בגלות, כלומר, להרגיל אותה לחיים מדיניים ולאומיים בארצה. ובכן צריך לשָרש מקרב העם את כל המידות האנושיות המגונות, שדבקו בו בגלותו («האדם באוהל»). אבל, חוץ מזה, צריך להחיות את הרגש הלאומי של עם־ישראל, שהולך ונחלש הודות להאורתודוכסיה הקְפֵאָה מצד אחד ולהההתבוללות הנפסדת מצד שני. ולהחיות את הרגש העברי אפשר רק באמצעותם של החנוך העברי־הלאומי והספרות העברית־הלאומית. אם יחיה הרגש העברי, אם הלב העברי יבקש וימצא לו חיים יותר טבעיים, תשוב גם הדת העברית להתפתח מאליה, לפי דרישות החיים החדשים, בלא שתצטרך לריפורמה חיצונית ומלאכותית. עם־ישראל, שהחינוך העברי, הספרות העברית וידיעת הלשון וההיסטוריה הלאומית יעירו בו רגש לאומי חי ושיכונן מרכז חפשי לרוחו הלאומי, שוב יעָשה עם חי חיים שלמים, יוצר דרכים וקנינים תרבותיים חדשים, ובהכרח יפסוק מלהיות «עבד־הכתב»: הוא ישעבד את הכתב לרגשות לבו החי (תורה שבלב»). העבודה המשותפת, הכללית, של כל בני־ישראל מכל הארצות בישובה של ארץ־ישראל, ביסודו של המרכז הכלכלי־הרוחני, תחַיה את ההכרה הלאומית, שעכשיו היא הולכת ומתְכַּלית בקרב המשכילים שבישראל במזרח ובמערב, — אותה ההכרה, שכל בני־ישראל בכל ארצות־פזוריהם בני עם אחד הם, שלכולם יש עבר אחד ולכולם יש «מרכז של חיקוי» אחד בארץ היקרה לכולם, בארץ ההיסטורית של כל האומה. וכדי שירגישו בני־ישראל צורך בישוב משותף כזה ובמרכז כזה, כדי שירגישו צורך בדבר לדאוג לקיום־האומה, צריכים אנו לדאוג לרכושנו הרוחני הגדול, סוד־קיומנו, שלא יאבד ושיעָשה רכוש נושא־פירות. על־כן צריך שנאסוף גם עתה, כשעדיין אנו בגלות, את כל הגיצוצות התרבותיים הישראליים, את כל היצירות הרוחניות המקוריות שלנו, — וכמו־כן שנשתדל להפיצם באומה, להרבותם ולברוא כדמותם («תחית־הרוח»).

היצירות הרוחניות היותר חשובות של עם־ישראל הן אלו, שנוצרו בשעת חירותה המדינית של האומה, כשעוד ישבה על אדמתה ותרבותה היתה חפשית מלחצם של זרים (על פרשת־דרכים, חלק א׳, תוצאה שניה, הקדמה, עמ׳ III). היצירות, שיָצר עם ישראל בגלותו, לא היו יצירות בנות־חורים מפני

שצמחו על אדמת־נכר והתפתחו תחת השפעה זרה, ועל־כן אָבדו הרבה ממקוריותן; אבל עם כל זה הטביע הרוח העברי הלאומי גם עליהן את חותמו המיוחד, ולפיכך אפשר לחשוב גם אותן לקנינים לאומיים (על פרשת דרכים, II, 116—118).

היהדות אינה הדת הישראלית בלבד, אלא כל היצירות הלאומיות, שיצר רוח־ישראל: הדת, המוסר, תורת־המשפטים, הנבואה, השירה, האגדה, ועוד. הדת עצמה אינה אלא אחד מן הפרודוקטים התרבותיים — אמנם, מן הפרודוקטים היותר חשובים — של הרוח הלאומי העברי (על פרשת דרכים, III, 91—94). המוסר הישראלי הוא מוסר לאומי, כלומר, הוא קבל אותה צורה, שנתנו לו המסבות ההיסטוריות, שהן מיוחדות לישראל בלבד, והרוח הלאומית המיוחדת של עם־ישראל הטביעה עליו חותם מיוחד. על־כן יכול וצריך המוסר עתה, כשהאמונה הולכת ורופפת, להפרד מן הדת ולהתקשר בהכרה הלאומית העברית («המוסר הלאומי»).

תעודת־ישראל היא לא מיטאַפו'סית, אלא היסטורית: ישראל לא הופקד למלאותה על־ידי איזה עצם עליון או הכרח חיצוני איזה שיהיה, אלא הוא עצמו הציב לו תעודה זו בתור תכליתם של חייו ההיסטוריים. תעודה זו היא, איפוא, לא סבת־חייו של ישראל, אלא תכלית־חייו; תכלית, שבחר לו לעצמו מתוך מסבות היסטוריות ידועות. הנביאים עשו את עמם נושא הצדק המוחלט. ומאחר שצדק זה, מפני שהוא מוחלט דוקה, אינו יכול להתגשם בחיים במלואו ושלמותו לעולם, על כן לא יפסוק ישראל לעולם מלהיות גוי אחד ומיוחד, שבמרוצת־הזמנים ישיג התגשמות חלקית של הצדק וישאף להתגשמותו השלמה כאֵל אידיאל נצחי («כהן ונביא»). זהו סוד־נצחיותה של האומה הישראלית. אבל זוהי גם סבת־הדבר, שעם־ישראל מרגיש את עצמו בתור «עם נבחר», כלומר, «עם עליון», שכ«האדם העליון» אין זכויותיו מרובות, אלא חובותיו מרובים. וכל עוד שאינו יושב בארצו ההיסטורית ואין לו חירות מדינית, אינו יכול למלא את חובותיו אלה, כלומר, למלא את התעודה ההיסטורית, שצמחה לו על אדמתו ההיסטורית, כשהיתה התפתחותו בת־חורים מלחץ של זרים («שנוי־ערכין»). כי, כאמור למעלה, כל עוד שלא יהא ישראל הרוב בארצו ההיסטורית אי־אפשר שיהא יכול להתפתח באופן טבעי וחפשי («שלש מדרגות»). הוא צריך, איפוא, לארץ מיוחדת, כדי שתהא לו אפשרות ליצור ערכים תרבותיים חדשים לו לעצמו ולהאנושיות כולה על הבסיס ההיסטורי שלו ועל יסודות אנושיים כלליים.

אלה הם, בקיצור נמרץ, עיקרי־שיטתו של «אחד־העם», שגם מתנגדיה צריכים להודות, שהיא שלמה ומותאמת בכל חלקיה ושהיא מקפת את כל השאלות של היהודים ושל היהדות. לא רבים קבלו אותה כולה כמו שהיא, אבל לא נחטא להאמת, אם נאמר, שהיא השפיעה גם על מתנגדיה אם מעט ואם הרבה. אפשר

להתנגד לשיטה זו ואף להלחם בה; אבל מי שמשכיח אותה ומבטלה לגמרה נותן «תעודת־עניות» לעצמו.

«אחד־העם» היה ראש־המדברים ביהודי־זמננו. אין שאלה משאלות היהודים והיהדות, שלא נגע בה סופר־חושב זה, שהתרומם בהשקפתו על שאלות־החיים עד לידי גובה פילוסופי. ולפיכך אי־אפשר לדון על איזו שאלה עברית שתהיה בלא להביא בחשבון את דעתו של «אחד־העם». וגם אלה מן הסופרים, שנלחמים בדעותיו בהתלהבות יתרה, אלה מהם, שהם שמחים להראות על טעויותיו המדומות ולבטל את דבריו, — אף הם — כדבריו של ב י א ל י ק משוררנו —:

יֵשׁ אֲשֶׁר יִבְדְּקוּ נַפְשָׁם לְאוֹרְךָ וְרָאוּ

וְהִנֵּה גַּם הַרְבֵּה מֵאוֹרָם מִמְּךָ וּבְשֶׁלְּךָ הוּא...

III.

אילו היו מציעים לפני את השאלה: מה גדול ממה — שיטתו של «אחד־העם» או אישיותו? —, הייתי מתקשה להשיב תשובה ברורה.

ביאליק קרא ל«אחד־העם» בשם «אריאל־האמת». «בטוח באמתו ובדעת־אחרים לא־תלוי» ו«דורך בשבילו המיוחד» — כך צִיֵּן המשורר העברי היותר מצוין שבזמננו את הסופר העברי היותר מצוין של תקופתנו. ובדברים הללו יש ציור שלם מאישיותו של «אחד־העם».

«איש־ריב ואיש־מדון הייתי לכל הארץ»! — היה יכול «אחד־העם» לומר ביחד עם המקונן הענְתותי. חובבי־ציון לא יכלו למחול ל«אחד־העם» על «לא זה הדרך», על ה«אמת מארץ־ישראל» ועל «הישוב ואפיטרופסיו». הציונים לא רצו למחול לו את כל מלחמתו הארוכה והעזה בשיטתו של ה ר צ ל. הלאומיים, שאינם רואים צורך הכרחי בציון, ראו בו את אויבם מיום שכתב את מאמרו נגד ד ו ב נ ו ב; והמתבוללים — הרי כמעט שאין מאמר בין מאמריו של «אחד־העם», שלא יהא מכוון נגדם. האדוקים כעסו על «תורה שבלב» ועל «המוסר הלאומי» שלו והציונים הסוציאליסטיים התמרמרו על מאמריו «תורה מציון» ו«הציוניות ותקון־העולם». בקיצור — «איש־ריב ואיש־מדון לכל הארץ».

וסבת־הדבר פשוטה: מי ש«דורך בשבילו המיוחד», מי שהוא «בטוח באמתו ובדעת־אחרים לא־תלוי», אי־אפשר שלא יעורר עליו חמת־רבים. «אחד־העם» נלחם תמיד לא רק ב א ו י ב י ם, אלא גם ב א ו ה ב י ם. אהבתו לא קלקלה את השורה. הוא לא חשב מעולם חשבונות הרבה, — חשבונות־המפלגה, חשבונות הראוי והיָאה. הנה יָצא נגד הציוניות המדינית וצדד בזכותו של הישוב הקטן, אבל המסודר. אילו היה «איש־מפלגה», אילו היה מבקש חשבונות רבים, היה צריך ללכת שלוב־זרוע עם חובבי־ציון הישָׁנים ולסדר אותם במערכה לקראת הציוניים

המדיניים. אבל לא ולא! כשהלך לארץ־ישראל בפעם השלישית, כתב את «הישוב ואפיטרופסיו» ואת «בתי־הספר ביפו», שעליהם התמרמרו חובבי־ציון עוד יותר מן הציוניים; האמת היתה יקרה לו יותר מן הסעד והסֶמֶך, שהיה יכול למצוא במפלגה של חבת־ציון הישנה. ולא רק זה בלבד: הוא לא הביא מעולם בחשבון את העובדה, שהציוניים המדיניים ה«טהורים» יכולים היו להשתמש במאמריו נגד הישוב הארצישראלי הקיים לתכליתם המיוחדת, כלומר, בתור ראיה, שאמנם רק הצ׳ארטר והאבטונומיה הם עיקר כל העיקרים. כך נהג אף בימי הצעת־אוגאנדה, במאמר חריף מאד יָצא ב«השלח» נגד הבגד והמַעל בציוניות, שמָעל רוב הקונגרס הששי במַה שדחה את הישוב הארצישראלי ל«אחרית־הימים» והחליט לטפל קודם־לכן בישוב של «מדינת־הנֶגרים». ואף־על־פי־כן, כשֶנסו סופרים ועסקנים ידועים להפליג בשִבְחו של הישוב הקיים כדי להלחם על־ידי כך בהצעה האפריקנית,—מיד מחה «אחד־העם» מחאה עזה נגד «עבירה לשם־שמים» זו. האמת יקרה לו מכל הכוונות הטובות שבעולם. התכלית הטובה אינה מקדשת את האמצעים הבנויים על יסוד של שקר.

אדם כזה אי־אפשר שלא תהא אישיותו שלמה. תמיד היה הולך לשיטתו, תמיד היה נאמן לדעותיו. לא ידע פשרות וּותורים. לא יָדע לעשות נחת־רוחו למישֶהו ולמשהו אפילו לשם־מצוה, לא היה יכול לשקר אפילו מפני דרכי־שלום. גדול היה בקיצוניותו, ברצינות הגדולה והעמוקה שבכל דבריו ומעשיו. מחאתו היתה תמיד חיה, תמיד עזה, כל עצמותו מוחה—לא רק לִבו לבד, לא רק מוחו לבד. לא היו לו שום «מחשבות של תועלת», בין של עצמו ובין של אחרים. לא שאף לברוא מפלגה, אלא לברר את האמת לכל. כשנתקבל באספת־מינסק במחיאת־כפים סוערת וכשמחאו כף כמה רגעים לדרשתו «תחית־הרוח», מיד נבהל האיש, שמא נטה לפשרות ועל־ידי כך נעשה נוח להרוב; ובכן בא והגיד באותה אספה כל מה שבלבו וגרם לזה, שהפסיקוהו באמצע־דבריו בקריאות רגזניות... מעולם לא נטה מ«שבילו המיוחד» אפילו כמלוא נימה. גם בשעה שיָדע, שדבריו לא ימצאו אזנים קשובות, שקולו ישאר קול קורא במדבר,—עשה את שלו ואמר מה שבלבו. רק הכרתו הפנימית יכולה היתה לחייב אותו, שידבר את דבריו. החובה הגדולה האחת, שהיה מכיר ומודה בה, היתה חובתו לעשות כל מה שיצַוֶה קול־האלהים שבלבו של האדם. על כן הוא עומד לפנינו כסלע איתן, שכל רוח מצויה ובלתי־מצויה לא תזיז אותו ממקומו וכל גלי־החיים העזים והזורמים בכח רק יתנפצו אליו ברעש ושאון, אבל לעולם לא יוכלו לְעָרוֹת את יסודו ולפורר את רגביו המוצקים...

ואף־על־פי־כן לא היתה שלמות־אישיותו זו אלא תוצאתה של הרכבה יפה, של כפילות מיוחדת־במינה, שהגיעה לידי הרמוניה גמורה. אילו היה «אחד־העם»

שלם במובן הפשוט, כלומר, אילו היתה תכונתו בלתי־מורכבת כלל, היה אָפיו עני מאד, חַדְצְדָדִי וחַדְגוֹנִי, כי העושר הנפשי מקורו ברַבְגְוֹנִיוּת וּברַבְּצְדָדִיוּת, בתכונות סותרות ומתנגדות, שבאו לידי התאמה, בניגודים נפשיים, שיצאה מהם סו׳נְתֵיסה שלא במתכוין. ומאד אפשר הדבר, שנפשו של «אחד־העם» נראית לנו מצוינת כל־כך ומפליאה ביותר מפני שהיתה סו׳נתיסה גדולה של ניגודים גדולים, הַרמוניה רוממה של כחות נפשיים סותרים ומתנגדים זה לזה.

שום אדם לא יכחיש, ש«אחד־העם» היה אידיאליסטן גדול. אבל מי שאינו עוצם עיניו מלראות בכוונה, אי־אפשר לו שלא להודות, שאַף ריאליסטן גדול, במובן הפשוט של מלה זו, היה «איש־רוח» זה. עד כמה היטיב סופר זה לראות את כל הנעשה בחיים, עד כמה יכול היה לראות מראש את תוצאותיהם של המעשים הנעשים בעולם־ישראל (הרי זוהי הריאליות האמתית: הכרת הדברים כמו שהם והכרת תוצאותיהם), —הוכיח במאמריו כמה וכמה פעמים. בשעה ששום אדם לא ראה— או לא רצה לראות—את כל מעשיה הרעים של הפקידות בארץ־ישראל ואת המגרעות היסודיות, שנמצאו בישוב הקטן, בא «אחד־העם» וכתב את ה«אמת מארץ־ישראל». צריך לקרוא את ה«ישוב ואפיטרופסיו», להתבונן אל מאות המספרים והעובדות המובאים בו, לראות עד כמה הכיר «אחד־העם» במצבה של כל מושבה ארצישראלית, במצבו ורוחו ומעשיו של כל אכר ארצישראלי, כדי להודות, שרק איש מעשי, איש בעל השגה ריאלית גמורה, יכול היה לחדור לתוך עניָנים מעשיים ושאלות מעשיות כאלו. «אחד־העם» חזה מראש, שתורכיה תחדש את אסור־הכניסה, שמונה חדשים קודם שעשתה תורכיה דבר זה בפועל. הוא היה הראשון, שלא האמין בהצלחתה של הדיפלומטיה הציונית, ביחס אל רכישת ארץ־ישראל, בימי הרצל, עבד־אל־חמיד ווילהלם קיסר. הוא היה הראשון, שהגיד וחזר והגיד, שבשעת־הכושר יעזבו המנהיגים המערביים שלנו את ציון וילכו לבקש להם ארץ אחרת, והוא היה גם הראשון, שהאמין בהצלחתו של המשא־והמתן הציוני עם אנגליה בימי־המלחמה. כל זה נתקיים במִלוּאו, לא חסר דבר מכל מה שראה «אחד העם» מראש. וכלום אפשר לראות מראש עתידות כאלו בלא הבנה ריאלית בעצם המעשים ובמסיבותיהם ?—

הדבר יתראה בעיניהם של הקוראים כפאַרַאדוכסון: אני חושב, ש«אחד־העם» היה איש מעשי יותר מדאי, באופן, שהמעשיות היתֵרה שלו מקטנת את גדולתו ומחַסרת אותו לא־מעט מנביא.

כל המעשים הגדולים, שנעשו בהיסטוריה, נעשו על־ידי בני־אדם, שהיו מפריזים על מדת־יכלתם, שהיו «מפוצצים בראשם את הכותל». מוּחַמד ולוּטֶר, אילו היתה בהם מעשיות יתרה, היו מבינים מיד, שאי־אפשר להם לעמוד בפני כל

העולם, שהתיצב נגדם בכחו הגדול והנורא. אבל הם לא היו «מעשיים» ביותר ולא ראו — ל א ר צ ו לראות את הכחות האיומים, שעומדים עליהם לכלותם. הם היו «אנשי־מהפכה», ואנשים כאלה בזים להחיים הריאליים, לְמַה שֶׁיֵש: מ ה ש צ ר י ך ל ה י ו ת — זהו העיקר בעיניהם ואל זה הם שואפים, — ו«מפוצצים בראשם את הכותל». לא כן «אחד־העם». ריאליסטן היה מלחולל מהפכות. רואה היה יותר מדאי את המכשולים, יותר מדאי היה מביא בחשבון את החיים הריאליים, את הדברים כמו שהם. וזהו, לדעתי, אחד מחסרונותיו היותר גדולים. רק צחוק יכולים לעורר כל האומרים על שיטתו, שהיא מין «חסידות» חדשה ומלאה סודות ורמזים. להפך! אם יש שיטה, ש א י ן ב ה ס ו ד ו ת ו ר מ ז י ם כ ל ל, שהיא מלאה וממולאה רוח ריאלי עד ליבֵשות ידועה, — אין זו אלא שיטתו של «אחד־העם». מעולם לא עסק «אחד־העם» בשאלות מיטאפו׳סיות, בשאלות של «מה למעלה ומה למטה»: החברה והאומה, ההיסטוריה והישוב, — אלה הם הנושאים של כל מאמריו, ואף ה«פירורים» בכלל. ואני — יצחק לזה מי שירצה — חושב דבר זה לחסרון עיקרי. גדול ורם הוא רק זה החוקר, לשם פילוסוף ראוי רק אותו החושב, שאינו מסתפק במחזות־החיים, ההיסטוריים והנוכחים. הפילוסוף הראוי לשֵם זה מוכרח להתעמק בסודותיה של ההויה, מוכרח לעקוב אחר הסוד הגדול של האין־סוף. באחת: מוכרח להיות מיטאפו׳סי. רק ברוחות, שאינן עמוקות כל צרכן, אין מקום למסתורין. אפילו מיסד הפילוסופיה הפוזיטיבית, א ו ג ו ס ט ק ו נ ט, נטה למסתורין, כמו שנתגלה הדבר בסוף־ימיו. האידיאליות של «אחד־העם» היא זו של תלמיד של ד ו ד י ו ם באנגליה, כלומר, אידיאליות, שהריאליות מַגְבַּלְתּה ומְצַמְצַמְתּה ועושָה אותה יותר מעשית, אבל פחות עמוקה ופחות ראַדיקָלית.

ואולם באידיאליות זו יש צד אחד, שנותן לה גדלות ורוממות.

הורגלנו לחשוב, שאין האידיאליות מצויה אלא בלבותיהם של בני־אדם נלבבים ומתרגשים בלבד. אדם, שהשכל הוא מורה־דרכו בחיים, שהשקפותיו העיוניות מצורפות תמיד בכור של המציאות, שהיא מְרַפָּה את כנפי הדמיון בגבוליה הצרים, נחשב בעינינו ל«ריאליסטן גס», שכל דבר נאצל וכל רוממות־רוח אמתית זרים ומוזרים לו. «אחד־העם» הראה לנו, שאפשר להיות האידיאליסטן היותר טהור, «איש־הרוח» במלוא מובן־המלה, וביחד עם זה — לשים לב אל כל תביעותיו של השכל הבריא ולהביא את כל גילויי הרצון והרגש בכור־הבחינה של התבונה הברורה ושל המציאות הריאלית. ולא עוד, אלא שעל־ידי בחינה מְצָרֶפת זו של התבונה והמציאות עוד תתעצם האידיאליות האמתית: כל הסיגים של האהבה העצמית, שהם דבקים כל־כך בכל חֶפצי־הלב, יוסרו ממנה, והשאיפה האידיאלית הטהורה תגדיל את היכולת הריאלית על־ידי מה שתניח לתוך כף־המאזנים, שמכרעת בין הרצון והיכולת, את הכח הגדול של ההכרה הפנימית,

שהיא היא שמחַסמת את הרצון הפנימי ועושָׂה אותו ברזל. זהו הכח האידיאלי האמתי, שנלחם במציאות מפני שיודע הוא את המציאות, מפני שיודע הוא לא רק את המכשולים, שהיא מניחה על דרכיו, אלא גם את החסרונות שבה, שהם צריכים תיקון.

וכח אידיאלי זה, שמשתעבד אל המציאות מפני שהוא רוצה למשול עליה, עשה «אחד־העם» יסוד עיקרי בתנועת־התחיה שלנו. הוא הורה אותנו שלא לרמות את עצמנו, שלא להקטין את מדת־המכשולים, שלא להשתעשע בדמיונות, שאינם מעולם־המציאות. אבל, ביחד עם זה, הורה אותנו שלא לעזוב את אמונתנו בעתידותיה של התחיה הלאומית ושלא לעזוב את ציון לנצח. מי שחושב את «אחד־העם» למתיאש, טועה באותה מדה עצמה, שיטעה כל מי שיחשוב למתיאשים את ישעיה או ירמיה, למשל, שגם הם מדברים קשות עם עמם, שָׂמִים תָהלה במנהיגיו המדיניים והדתיים ומגַנים את כל חיי־המציאות שבימיהם. כמותם—אף אם הוא רחוק מן הפַּתוס האלהי שלהם—ראה «אחד־העם» רק רע בימיו וכמותם היה מאמין בעתידות־האומה, בהתגשמותו של האידיאל ההיסטורי שלה. ינסו נא אילו «מערביים», יהיו ציוניים או מתבוללים, לשחרר אותנו לא ברוחו של האידיאל ההיסטורי שלנו,—ומיד ישמעו קול קורא בעוז ובחיל: «עבדים, שחררו את עצמכם תחלה!»—. כי כהנביאים לפנים, — עם כל מה שהוא רחוק מהם בכל הנוגע למסתורין, למעוף ולגודל־העזה — ריאליסטן הוא «אחד־העם» בכל הנוגע לְמה שיֵּש ואידיאליסטן (כלומר, מציב מטרות אידיאליות) בכל הנוגע למה שצריך להיות. לא לחנם אמר עליו ביאליק:

אִם יֵשׁ אֲשֶׁר גַּם בְּדוֹרֵנוּ תְנַצְנֵץ לִפְעָמִים
עוֹד רוּחַ־קָדְשֵׁנוּ וּבְנֶפֶשׁ יְהוּדִי תִתְגַּלֶּה,—
כִּי עַתָּה לֹא זָרְחָה בְּאֶחָד מִכָּל בְּנֵי־הַגּוֹלָה
כַּאֲשֶׁר הִבְהִיקָה וַתִּזְהַר בְּנַפְשְׁךָ הַגְּדוֹלָה.

התאמה הרמונית זו בין האידיאליות והריאליות היא המרגלית הראשונה בכתרו הספרותי של «אחד־העם».

ואולם יש בכתר זה עוד מרגלית שניה.

אחת מן המעלות הגדולות של שיטתו של «אחד־העם» היא—מה שֶהיא משקפת על מהלך־ההתפתחות של האנושיות בכלל ושל היהדות בפרט מנקודת־מבט היסטורית־פסיכולוגית: חכמי־ישראל, לא רק אלה הכותבים עברית לעברים, אלא גם הכותבים לועזית לעברים, הם תמיד דוגמַטיקים פחות או יותר, המאמינים שבהם הם מאמינים דוגמטיים והבלתי־מאמינים הם—כופרים־דוגמטיים, כלומר, בני־אדם, שכפירתם בעיקר זה או אחר נעשתה

להם אף היא עיקר קיים ועומד מראש ומקדם, שאינו תוצאתם של הזמן והמקום והמסבות, אלא יציר־ההגיון; ולפיכך אנו מוצאים בין חכמי־ישראל החפשיים־בדעות כופרים למחצה, לשליש ולרביע, למשל: כופרים בקדושת־התלמוד ומחזיקים בכל עוז בתורת־משה, וכדומה לזה, את מקורה של דוגמטיות זו יש למצוא במה שהם, הראַציונאַליסטים מכל המינים, אינם רואים בהופעותיה וקניניה של היהדות תוצאות היסטוריות ופסו׳כולוגיות, כלומר, תוצאותיהם של מסבות ומאורעות ידועים או תוצאותיהם של כחות־הנפש של האדם הפרטי ושל האומה כולה, אין, איפוא, שום תְּמיהה בדבר, שחכמי־ישראל ממין זה להוטים הם אחר תקונים חיצוניים בדת ורגילים להתנפל על התלמוד וה«שולחן הערוך» ולהלחם בהם «עד רדתם», הם אינם רואים את הספרים הללו כפרוֹדוקטים היסטוריים של זמנים ומסבות ידועים וכהתגלות פסו׳כולוגית של הכחות הלאומיים הנפשיים.

«אחד־העם» משקיף על כל חזיונות־היהדות מנקודת־מבט אחרת לגמרה, הוא משתדל להבין את סבת התגלמותו של חזיון רוחני זה או אחר בחיי־האומה, הוא משתדל לחדור אל תוך מעמקיהן של הסבות ההיסטוריות והפסו׳כולוגיות, שגרמו לו, מובן מאליו, שלאחר הבנה וחדירה כאלו שוב אין מקום למלחמה סוערת בחזיונות הרוחָנים הללו: הם מוכרחי־המציאות לפי זמנם, מקומם וכחות־הנפש של האומה, שנתגלו בשעת־הופעתם.

במובן זה צריך «אחד־העם» להחשב ל«אֶבוֹלוציוֹניסטן» גמוּר, לא לחנם בחר לירחונו את השם «השלֹח», שמזכיר את ההליכה־לאט, את ה ה ת פ ת ח ו ת ה מ ו ד ר ג ת.

ואולם ההתפתחות המודרגת היא האידיאל של הבינונים; ולא איש כ«אחד־העם» יכול להסתפק בה ב ל ב ד. והרי בעקבותיה של ההתיחסות ההיסטורית למאורעות־החיים, להיסטוריה של ההוה, כרוכה סכנה גדולה, אפשר להתפשר עם ה«סטאַטיקה» החברותית ושלא לשאוף ל«דינאמיקה» חברותית כלל, אפשר להגיע למסקנתו הידועה של הֶ גֶ ל: «כל מה שנמצא מושכל וכל מה שמושכל נמצא». ואולם ההיסטוריה נעשית לא על־ידי ח י ו ב־המציאות, אלא על־ידי שלילתה; על־ידי התנגדות עצומה לה«נמצא». ידוע הוא הפתגם הצרפתי: Tout comprendre c'est tout pardonner (להבין את הכל זהו לסלוח לכֹּל). ואולם - «סליחה» זו יכולה להביא לידי «שב ואל תעשה», לידי מה שהצרפתים קוראים: Laisser faire, laisser passer. «אחד־העם», למרות כל יַחסו ההיס־טורי־הפסו׳כולוגי לחזיונות־העבר, ששם אפשר באמת לסלוח לכל אם מבינים את הכל, אינו מחזיק ביחס אל חזיונות־ההוה בשיטה של «שב ואל תעשה» כלל וכלל, הוא אינו מסתפק ב«הבנה» בלבד, הוא רוצה גם להשפיע על מהלך־החיים, להורות דרך, למחות, להלחם. אדם שכמותו, שהיה סופר־לוחם כל ימיו, לא היה יכול

להשאר רק מסתכל ו«מבין» בלבד. הוא גם השתתף בחיים ההווים, נטל חלק ככל יכלתו ביצירת ההיסטוריה של ההוה ושל העתיד. לא רק בעבודת־הישוב נטל חלק עצום (נזכורה־נא את עבודתו בוועד האודיסאי של חובבי־ציון, את יסודה של אגודת «בני־משה», ואת שלש נסיעותיו לארץ־ישראל) ולא רק בציוניות תפס מקום חשוב (הוא משתתף בקונגרס הראשון, באספה הווארשאית הגדולה של הציונים מרוסיה בשנת תרנ״ח, באספת־מינסק, בוועידות להשגת שווי־זכויות, בוועד המדיני הלונדוני לשם הכנתה של הכרזת־באלפור), אלא גם בעניני החנוך והספרות. מלחמתו הגדולה בחברת «מפיצי השכלה» באודיסה, שהיא קשורה בעבודתו החשובה ב«ועד־ההלאמה», בית־הספר ביפו וחברת־«אחיאסף», שנטל ביסודם ובהתפתחותם חלק גדול וחשוב מאד, ורעיונו הגדול להוציא «אוצר־היהדות בלשון עברית», — כל אלה הם מעשים, שהערכת ערכם ובירור יַחסו של «אחד־העם» אליהם יהיו ענין לענות בו לההיסטוריה, אך שלהכחיש את השתתפותו החמה בכל אחד מהם לא יוכל שום אדם. «אחד־העם» היה, איפוא, לא רק סופר ומבקר, אלא גם איש־מעשה.

בספרותנו חוזרת ונשנית פעם אחר פעם הדעה המשונה, שכחו של «אחד־העם» היה גדול רק בשלילה ובהריסה, אבל לא ביצירה ובבנין. באמת אין זו אלא פראזה ריקה. הַגִיעוּ בעצמכם: בני־אדם בונים בית על פי תכנית גרועה ויש לחשוש, שהבית יתמוטט ויפול ובתיהם יֵעָשׂו קבריהם; והנה בא בַּנאי אמן ומתוֶה תכנית אחרת ועומד וצוֶחַ, שאַך תכניתו תצלח והתכנית הקודמת תגרום רק רעה רבה. האם לא צחוק יעשה לנו מי שיקרא לבנאי זה בשם «סותר»? — «אחד־העם» עמד וצוַח בימי חובבי־ציון, שהישוב המבולבל והרעוע לא יצליח, שצריך לעסוק בישוב קטן, אבל מסודר, בלא אפיטרופסות, בלא «תמיכה», בלא פזיזות ובהלה; הוא עמד וצוח בימי־הרצל וממשלת־תורכיה, שלא בדיפלומטיה תושג ארץ־ישראל, אלא בישוב קטן מתחילתו וגדול בסופו, ישוב ברשיון תורכי, אבל בלא שום תביעות בלתי־אפשריות של אבטונומיה וגאראנטיות מצד ממלכות־אירופה (השקפה, שחזר בה בימי הכרזת־באלפור, כשנשתנו התנאים); הוא עמד וצוח, שיסודה של הציוניות אינם שקלים ואקציות, אלא הכשרת־הלבבות, תחית הרגש הלאומי באמצעותם של החנוך והספרות. וכל המון ה«בונים» לא שם לב לדבריו ולא רצה לבנות על־פי תכניתו שלו, — ועוד באים בני־אדם ואומרים עליו, שכחו גדול רק בסתירה ולא בבנין! — אבל כלום נסה מישהו לבנות על־פי תכניתו ולא עלה הדבר בידו? — והרי «סותרים» כאלה ממש היו כל גדולי־האומה מימי־קדם ועד היום הזה, אף הם עמדו וצווחו: «לא זה הדרך!», אף הם התמרמרו על ש«בנה» העם בימיהם על־פי תכנית בלתי־נכונה, וגם את ירמיהו האשימו בימיו, שהוא «מרַפה את ידי העם», כלומר, עוסק ב«הריסה» וב«סתירה», רק נביאי־השקר לא היו «סותרים» ו«מהרסים»: הם היו «מרפאים את שבר־עמם על נקלה, לאמור;

«שלום, שלום». אחאב וצדקיהו היו ה«בונים» ואליהו וירמיהו היו ה«סותרים». ואף־על־פי־כן, קיום עולם לעמנו, תקות התחיה הלאומית בארץ־אבות, בנין גוי ותרבות, נתנו לישראל לא ה«בונים», אלא הסותרים הגדולים. סותרי־ההוה נעשו בוני־העתיד.

וניצוץ מתוך נשמתם של ה«סותרים» הגדולים נבזק לתוך נשמתו של «אחד־העם». הסותר הגדול של ההוה נעשה הבנאי הגדול של העתיד.

ווארשה, תרס״ג (בהוספות ותקונים משנת תרפ״ח).

אַחַד־הָעָם

מאמר שני.

התַּנא ר׳ יהודה בן אילעי היה בדורו «ראש־המדברים בכל מקום». ולא רק לדור־התַּנאים — לכל דור ודור יש ראש־המדברים שלו. ואין ספק בדבר, שראש־המדברים בדורנו היה — אחד־העם. למרות מה שהיה ממעט בכתיבה, לא עבר במשך ארבעים השנים האחרונות אף מאורע לאומי חשוב אחד, שלא גילה אחד־העם את דעתו עליו. וגילוי־דעת זה, אם הסכימו לו בני־הדור או התנגדו לו, היה אף הוא תמיד מאורע ממש. הוא נתן מקום לוויכוחים הרבה, עורר את הלבבות ולא עבר בלא רושם. יתר על־כן: אחר־כל מאורע־לאומי, שאירע במשך ארבעים השנים הללו, כאילו מצפים היינו כולנו אל מה שיאמר עליו אחד־העם. וכל עוד שלא אמר אחד־העם את מלתו, היה נראה לנו כאילו המאורע עדיין לא נסתיים: עדיין הוא מחוסר־השלמה — חַוַת־דעתו של אחד־העם.

במה זכה לכך הסופר העברי, שהיה ממעט לכתוב לפי־ערך?

I.

להעובדים עבודת־התחיה על בסיס היסטורי יש הרבה שעות של «קטנות־המוחין».

הנה עוסקים הם בתקומת האומה המפוזרת, בישוב הארץ העתיקה, בתחית הלשון המתה. ואי־אפשר שלא תהיינה שעות בחייהם, שבהן לבותיהם מהססים והספק אוכל אותם. תקומת־האומה — כלום יש עתה, בזמננו, אומה־ישראלית ראויה לשם זה? — כנסיות־ישראל השונות, שמספרן כמספר ארצות־תבל, הולכות ומתרחקות זו מזו, עד שכמעט פסקו מלהבין זו את זו. וכי הרבה מן הדמיון ומשתוף־האינטרסים יש בין היהודי המַארוקני השפל בתכלית־השפלות ובין היהודי האנגלי או האיטלקי, שמסַפק מיניסטרים לארץ־מושבו? — ובכל כנסיה וכנסיה ישראלית בפני עצמה — מה גדול הפירוד בין הכתות ואפילו הקהילות השונות, וכמה מרובים הם אותם היהודים, שאין ביניהם ובין האומה, שיָצאו מקרבה, שום יחס וקשר!... והפירוד הולך וגדול, והקרע הולך ומתרחב, וכבר הגענו לאותה מדרגה, שיש כופרים במציאותה של אומה־ישראלית לא מתוך השקפות־מדיניות ודתיות, כהמתבוללים או בעלי־ה«תעודה» לפנים, אלא מתוך הסתכלות במצב הפירוד והדלדול ושוויון־הנפש, שהגיעו אליו חלקי־האומה ואישיה.

ישוב הארץ העתיקה — כלום אפשר לצפות לגדולות מישוב זה? — מצד אחד, הקושי להפוך עם של תגרנים לעובדי־אדמה, מצד שני, הקושי העצום, המדכא, המאוים של העתקת המרכז מאירופה לאסיה, של העברת רבבות אלפי בני־אדם ממקומות, שהם נמצאים בהם שנות־מאות ושנות־אלפים, למקומות חדשים, שתנאי־החיים שונים בהם תכלית־שינוי מן התנאים שבאירופה, ואף אקלימם שונה וכל משטרם וכל סדריהם המדיניים והכלכליים והנימוסיים שונים ומשונים הם מאותם שבאירופה תכלית־שינוי, מצד שלישי, קדושת־הארץ וחשיבותה בעיני כל עמי־אירופה, שאינם גורעים עין ממנה, ומצד רביעי, הערביים אדוני־הארץ בפועל, שכבר נשתרשו בקרקע הארצישראלי ואין עצה ואין תחבולה — ואף אין מן היושר — להרחיקם מעל האדמה, שהם היו והווים עובדיה ושליטיה זה כאלף ושלש מאות שנה.

ותחית־הלשון — כלום כבר אירע בעולם, שלשון, שלא היתה מדוברת אלפים שנה ויותר, תשוב לתחיה בדבור ותדחה מפניה כמה וכמה ז׳ארגונים ולשונות־מדינה לעשרות, שהאומה כבר הורגלה להשתמש בהם? מי ראה כזאת ומי שמע כאלה? —

עומדים הם העובדים את עבודת־התחיה על בסיס היסטורי — ובאותה שעה עצמה הם עושים דברים, שאין ההיסטוריה יודעת דוגמתם... עדיין לא ראתה ההיסטוריה מעולם אומה פזורה מתקיימת בלא מדינה ולשון, ומכל־שכן שלא הכירה מעולם אומה ממין זה משתדלת ל«קבץ נדחיה» ולהעבירם במחשבה תחילה ממקום למקום. עדיין לא ראתה ההיסטוריה ארץ עתיקה, שבניה עזבוה ואחר־כך שבו אליה, ולא פרוצס כלכלי־מדיני מהופך: סוחרים שבים אל עבודת־האדמה, שנתרחקו ממנה לפני אלפים שנה, ועדיין לא ראתה ההיסטוריה גם לשון, שמתה פעם אחת, לפני אלפים שנה, וחזרה ונעשתה חיה על־ידי השתדלות רצונית...

והאיך לא יתגנב הספק אל לבותיהם של בני־אדם, שהם מושפעים כל אחד ואחד מרוח־מדינתו — ומשתדלים בהקמת אומה שלמה ומאוחדת, שהם יושבים באירופה — ומתעסקים בתחיתה של מדינה רחוקה שבאסיה, שהם מדברים בלשונות נכריות — ומטפלים בתחיתה של הלשון הלאומית, — האיך לא יתגנב הספק אל לבותיהם, שמא כל עבודתם אינה אלא אותן התרופות והתחבולות, שאפילו החולה במחלה בלתי־מרופאה, שיודע בעצמו, שאין לו עוד שום תקוה, משתמש בהן מתוך יאוש — מתוך תשוקת־הקיום, שאינה עוזבת את האדם אפילו ברגעי־הגסיסה? —

השכל מחליט בהחלטיות גמורה, שאין תקוה לחולה המסוכן, אלא שאין הלב, הלב הרגש, נשמע לשכל, והוא משתמש בכל התחבולות האפשריות והבלתי־אפשריות: אפשר, יצא מזה איזה דבר...

ולא רק השכל הוא נגד עבודתנו, מספרים ומשוררים, שלכאורה הרגש

מושל בהם, עומדים ומרמזים לנו, שאין שום תקוה לאומה הישראלית לשוב לתחיה.

מֶנדלי ופרץ, גדולי־המספרים שבדור, לא היו מאמינים לא בעבודת־התחיה הארצישראלית ולא בעבודה לשם תחית־הלשון. בֶרדיצ׳בסקי וברֶנר (וזה האחרון יָשב וכתב בארץ־ישראל!) לא היו מצפים לגאולה, שתבוא מתוך העבודה הציונית, ולא עוד, אלא שלדבריהם אין עוד אומה יהודית בנמצא ויש רק יהודים רצוצים ופזורים. וביאליק המשורר, שבאה עליו הסכמת־הדור, מסיים את שירו המתאר את רעיון־הגאולה בצורת «כוכב נדח» בחרוזים נוגים אלה: «שארית־גבורה קרבי שבה התפעמה—תשקע־נא ותסוף כולה במלחמה!»—. את ה«דבר» הנבואי שלו סיים במלות הנוראות: «ובתרועת־תחיה על שפתים—אלי קבר נדדה», וב«מגלת־האש» שלו מנצחת לא אש־ה׳, אלא אש־האבדון; לא שלהבת־הגאולה, אלא חשכת־הגלות...

והאיך לא יכרסם הספק הנורא מעט־מעט את לבותינו כעָש וכרקב? —

מפעל לאומי יחיד־במינו אנו פועלים—ונביאי־העם, משורריו וחוזי־חזיונותיו, שאלהי־האומה מדבר מתוך גרונם, אינם מאמינים בו. מפעל היסטורי אנו רוצים לגשם במעשה—וההיסטוריה אומרת: «לא בי הוא»... ובכן, אפשר, רק «התשוקה היא אבי־המחשבה». אפשר, אין כל מה שאנו עושים כיום אלא אונאה־עצמית ואונאת־אחרים כאחת. אפשר, אין כאן אלא פרפורי־הגסיסה האחרונים של עם הולך למות. ואפשר, לא באו «מצהלות־התרועה» של התחיה, קול־שאונה של הציוניות וקול־המוּנָן של תנועת הדבור העברי ושל התחדשות הספרות העברית, אלא כדי להשתיק את אנחותיו של הגווע השָׁב, שכולו אינו אלא פצע אחד גדול, שאין מתום בבשרו ובנשמתו...

וכשמחשבות נוגות כאלו חודרות אל הלב הפצוע, אין תרופה יותר בדוקה לשַׁתֵּק אותן אלא להעלות על הלב את—אחד־העם.

הרי זה אדם, שאין כמותו רחוק מאונאה־עצמית ומאונאת־אחרים. הרי זה סופר, שכל עבודתו הספרותית אינה אלא שורה ארוכה של התאמצויות לבלום את הרגש (שהוא חזק בו הרבה יותר ממה שרגילים לחשוב) ולהשליט על עצמו ועל קוראיו את השכל ואת ההגיון. הרי זה סופר, שבכל ארבעת־הכרכים שלו לא תמצאו אפילו עמוד אחד של פַּתּוֹס רגיל ולא תראו את התפרצותו של הרגש הנלהב, שהוא מעביר את האדם על דעתו. וסופר זה—מי כמותו יודע את כל הליקויים שבאומה הישראלית! מי עוד כמותו סופר ומונה את כל המומים ואת כל החסרונות, שנעשו לאומה הגלותית טבע שני ממש! — ואת רוב עבודתו הספרותית הרי השקיע בבקורת של הישוב החדש, שלא כִסה על חסרונותיו כלל וכלל. ואף בנוגע לתחית־הלשון אינו מן הנלהבים, והיו ימים, שכמעט היה מוכן לוותר על הדבור העברי אפילו בארץ־ישראל עד עידן ועידנים; וכדברים הקשים, שדבר הוא על

הספרות העברית החדשה, לא דבר שום סופר לא לפניו ולא בימיו. ונוסף על זה, כל הסתכלותו בעולם הכללי והעברי יוצאת מתוך נקודת־המבט ההיסטורית וחוזרת אליה, הרי שאי־אפשר בשום־אופן לחשוד באדם וסופר זה, שמתוך עצימת־עינים, או מתוך העדר השקפה היסטורית, או מתוך תגבורת הרגש על השכל הוא שופט על תקומת־האומה, ישוב הארץ ותחית־הלשון. ואם סופר כזה מאמין סוף־סוף בכחה של האומה לחדש נעוריה, מאמין בישוב־הארץ עד כדי לצפות ממנו ליצירת מרכז לכל תפוצות־הגולה ומאמין גם בתחית הלשון העברית בדבור ובספרות כמו שראינוהו בשעת־המלחמה עם «חברת־העזרה» בשאלת־הטֶכניקוֹן, — אות הוא, שיש יסוד לעבודתנו ויש תקוה לאחריתנו...

ומי שנתן יסוד כזה ותקוה כזו לעובדי עבודתה של אומה מתאבקת עם מלאך־המות שלה, אי־אפשר שלא יהא ראש־המדברים בכל מקום, שדבר־התחיה מגיע — —

II.

אבל אחד־העם לא רק הציב יסוד ונתן תקוה בלבותינו בתור ציוניים. הוא גם הציב יסוד ונתן מעמד לכל השקפותינו בתור לאומיים.

זה כמה וכמה שנים, שחבורה שלמה של סופרים עבריים שונים ומשונים זה מזה בכשרונותיהם, בידיעותיהם ובהשקפותיהם, נלחמים מלחמת־תנופה ב«רוח־היהדות» של אחד־העם. ועיקר טענתם היא — שהתוכן החיובי, שהוא גלום ב«רוח» זו, עלול להשתנות בכל תקופה ותקופה, ולפיכך הרי איננו מוחלט ואין לעשותו יסוד ובסיס ללאומיות הישראלית. וחוץ מזה, העיקרי, שבו נתגלתה רוח זו — המוסר הישראלי, — כבר נעשה במקצת — ושואף להעשות כולו — נחלת־האנושיות. ובכן הרי אין בו כדי הגדרה לאומית. ולפיכך — «נהיה ככל הגויים, בית־ישראל!» — : תשמשנה לנו הגדרה לאומית רק הלשון והארץ (ובזו האחרונה נכללו גם המדיניות והישוב, שהם חשובים מן התרבות הרוחנית המופשטת), שאם עדיין אינן בידינו בפועל (בתור לשון חיה ומדינת־היהודים), הרי מצויות הן בכח ויש לנהוג בהן דין־ראוי [1].

לכאורה מוזר הדבר לטעון את הטענה בדבר אפשרות־ההשתנות של הערכים הרוחניים שלנו במרוצת־ההיסטוריה כלפי סופר כ«אחד־העם», שהוא כולו מחודר מן «הכפירה המדעית, הנושאת עליה שם־דארווין», כלומר, מתורת־ההתפתחות, ושאין מלה יותר מצויה במאמריו ממלת «היסטוריה» לכל נטיותיה

1) החשוב שבכל המאמרים הטוענים כך, שנדפסו בימים האחרונים, הוא «בוקר של תקופה» לדר. יעקב קלאצקין («השלח», כרך כ"ז, עמ' 259—303). מעין זה יש למצוא גם במאמריהם של ברדיצ׳בסקי, ש"י איש הורוויץ, ד"ר ש. מ. מלמד, א. ציוני, י. ח. ברנר, ועוד.

וצורותיה האפשריות. אם יש דבר, שאין זכר לו במאמריו של אחד־העם, הרי זו המיטאפו׳סיקה. העדר זה של יסודות מיטאפו׳סיים־כלליים לשיטתו הוא הוא שמונע אותנו מלמצוא בחבוריו של אחד־העם הסתכלות־בעולם שלמה ומקפת בשביל היהודי באשר הוא אדם מישראל ולא רק באשר הוא יהודי בלבד, והוא הוא שנוטל מן ה«אחד־העמיות» את עמקותה הפילוסופית[1]. ולעומת זה, גדול ה«היס־טוריסמוס» שלו עד כדי לבוא לידי קיצוניות כזו: כשבא להדפיס את מאמריו, שפרסם אך במשך שש שנים (תרמ״ט־תרנ״ה) בקובץ אחד, כבר הוא חושב אותם «במדה ידועה לחומר היסטורי» ומקפיד מאד לרשום מתחת לכל מאמר את היום והחודש והשנה והמקום, שבהם נכתב ובהם נדפס; וכשֶבא להוסיף הערה חדשה על מאמריו, ציין אותה בציון מיוחד — בחצאי־מרובע: שמא יערבבו אותה, חס־ושלום, בהערה, שכתב הוא עצמו שנים אחדות קודם לכן... ולאדם «היסטורי» מכף־רגלו ועד קדקדו כזה באים להראות, שערכי־היהדות עלולים להשתנות שינויים היסטוריים! —

אבל האמת היא, שמחמת «היסטוריסמוס» זה דוקה, שאחד־העם היה מחודר ממנו כולו, הוכרח להבליט את הערך המוחלט של רוח־היהדות. כי מי שאינו מודה בהשתנותם ההיסטורית של הדברים יכול להתקיים בלא «מוחלט»: בשבילו הכל מוחלט, ו«טלית שכולה תכלת» אינה צריכה ל«פתיל־תכלת». ואולם מי שמודה בהשתנותם של הדברים, הרי בעל־כרחו מוכרח הוא לבקש איזה דבר מתמיד בתוך השינוי, איזה דבר עומד בתוך החליפות, איזה דבר קיים בעוד ש«הכל צף». שהרי כדי שישתנה איזה דבר צריך שיהא איזה דבר בלתי־משתנה, שעליו יהא חל השינוי. הרי השינוי אינו עצם כשהוא לעצמו, אלא פעולה, והפעולה יכולה לחול רק בעצם ידוע. שינוי היסטורי בלתי־פוסק בלא נושא של השינוי הרי זה דבר, שלא יצויר כלל. רק בני־אדם, שאינם חושבים את מחשבתם עד תומה, יכולים לדבר על שינוי נצחי, שלא הונחה ביסודו ממשות בלתי־משתנית. כל שינוי צריך למצע, ל«סובסטראט», שבמעמקי־מהותו הונחו גם האפשרות של השינוי, גם התכונה המיוחדת של כל שינוי ושינוי. שאלמלא כן היה השינוי, ראשית, חל באפס גמור וההשתנויות השונות היו אז הרבה «יֵשים» מאַין אחד גמור; ושנית, היו אז כל השינויים שָוים, שהרי הם לא היו מותנים אז בשום מציאות, שיש לה תכונות מיוחדות, אם לא בפועל, לכל־הפחות, בכח, בתור הכנה והכשרה אל השינויים הבאים[2].

---

1) עיין המאמר הקודם, למעלה, עמ׳ 20.

2) הארכתי בזה במאמרי: «הסופיסטים העתיקים והחדשים» ב«השלח», כרך י״ט, עמ׳ 193־203 וגם 304־310. ועיין גם ספרי: «יהדות ואנושיות», הוצאה שניה, ווארשה תר״ע, מאמר «הערכים הרוחניים שלנו», פרק א׳, עמ׳ 199־204.

ומצע זה של כל השינויים, נושא זה של כל החליפות ההיסטוריות ביהדות העולמית, היא היא רוח־היהדות. אמנם, רוח זו וערכיה התלויים בה פושטים צורה ולובשים צורה; אבל האפשרות בלבד, שיהא מה שיפשוט צורה וילבש צורה, מוֹכחת הוכחה וַדאית, שרוח־היהדות היא במציאות. והצורות המוּחָשות השונות, שהיהדות מתלבשת בהן לפי התנאים ההיסטוריים השונים במלוא־תפוסתם (התנאים המדיניים, הכלכליים, החברותיים, ועוד, ועוד), מותְנוֹת הן על־ידי רוח מופשטת זו בעל־כרחן, שהרי «רוח» זו היא היא ההכנה וההכשרה לצורות אלו דוקה, ולא לאחרות. ויש בה בכח מה שמגֻלמות הצורות הללו בפועל. ההכנה מַתְנִית את המציאות, המצע מַתְנֶה את הגילויים הנראים. רוח־היהדות, שקשה כל־כך להכירה מפני שאי־אפשר לראותה בהפשטה המוחלט, מַתְנִית את צורות־היהדות, שהן גלויות ונראות כל־כך.

זוהי סבת־הדבר, שאחד־העם האֶבולוציוניסטן וההיסטוריסטָן (אם מותר לומר כך) מרבה כל־כך לדבר על רוח־היהדות: חש ומרגיש הוא בכל ישותו, שבְּלא «רוח» זו סוף־סוף אין לבאר בשום אופן את ההשפעות השונות של היהדות ההיסטורית, בלא «הפשטה» זו לא היתה המציאות אפשרית, והילכך אין להבין בלעדיה את המציאות כלל. אילמלא היה אחד־העם מטעים ומדגיש «רוח» זו, היה מתדמה לכל אותם הסופרים המרובים בתוכנו, שעם כל כשרונם אינם חושבים את מחשבתם עד תומה, הוא היה מגיע לידי רילאַטיוויות שטחית; וחסרונה של הרילאטיוויות הרי הוא — מה שאינה יכולה לבאר את עצמה: כדי שיהיו דברים יחסיים, ילידי־השינוי, צריך שיהא איזה דבר מוחלט, שהשינוי מתיחס אליו ונעשה אפשרי על־ידו. וכך הדבר גם בעניָננו: כדי שנהא יכולים להתיחס אל גילויי־היהדות יחס היסטורי גמור, צריך שיהא מונח ביסודם של הגילויים הללו איזה דבר שאינו היסטורי, כלומר, איזה «מוחלט» («רוחני מוחלט», כביטויו של רנ״ק), ו«מוחלט» זה הוא רוח־היהדות של אחד־העם.

ו«מוחלט» זה נותן גם אחדות לגילויי־היהדות. רוח־היהדות היא הכנה לגילויי־היהדות, כאמור; ובכן תכונתה של הרוח, תכונתה של ההכנה היא היא המַתְנִית את תכונתם של כל הגילויים, אם מעט ואם הרבה. אם לא תאמר כך, הרי באת לידי ההחלטה, שאיזו סבה יכולה להבטל לגמרה ולהתנדף בהחלט מתוך המסובב, — מה שמתנגד לחוקי־הטבע: אין שום כח בטל בעולם, ואין תוצאה משתחררת מסבתה לגמרה. ובכן יש בכל גילוי וגילוי של היהדות חלק קטן או גדול מרוח־היהדות, כלומר, מן המצע וההכנה, שעליהם הושתתו כל הגילויים הללו, ועל־ידי חלק קטן או גדול זה מאוחדים כל הגילויים ביסודם ועיקרם, אף אם אי־אפשר עוד לפעמים להוציא מתוכם אותו חלק של רוח־היהדות, שהונח ביסודם. וכך יוצאת לנו מתוך עובדה זו

אחדות החיים הלאומיים של ישראל בכל גילוייהם, למרות כל השינויים הגדולים שביניהם, שבאו מתוך סבות צדדיות וחיצוניות הרבה, ועל־ידי אחדות זו מציל «רוח־היהדות» את היהודים בתור אומה מהתפוררות גמורה, הוא המבאר, איפוא, מפני־מה לא נעשתה האומה המפוזרת להמון אומות שונות ומפני־מה נשאר בכל יצירותיה כולן חלק ידוע מן הרוח הכללי, מן ה«רוחני המוחלט» שלה.

וכך אנו רואים, שאי־אפשר היה לו, לאחד־העם, בלא רוח־היהדות מפני שהסתכלותו־בעולם היא היסטורית גמורה דוקה.

וביחד עם זה מתבאר על־ידי כך הדבר המשונה, שאחד־העם לא הצליח עד היום לבאר, מה היא רוח־היהדות, שהיה מרבה כל־כך להזכירה.

רוח זו הרי היא, כמו שראינו, לא ממשות ומציאות פשוטה, אלא מצע והכנה, דוגמת ה«אידֵיאות» של אפלטון (דוגמת האידֵיאות, אבל לא השתוות גמורה לה«אידֵיאות»), ומצע והכנה אינם יכולים להיות מוכרים בהפשטם. אנו מכירים אותם מתוך התגלמותם במציאות, אבל אי־אפשר שנכירם בטהרתם העיונית. הגילויים אינם מצויים בלא ה«רוח», אבל ה«רוח» אינה מוכרת בלא הגילויים. ואיך אפשר לו, לאחד־העם, לבאר מה זו רוח־היהדות?—את חזיונות־היהדות יכול היה לבאר — ואמנם, בֵאר אותם — בתפוסתם העיונית, ש«רוח» זו הונחה ביסודה; אבל לבאר רוח זו בהפשֵטה ביאור ריאלי אי־אפשר בשום אופן, וכל הטענות כלפי «אחד־העם» מצד זה אינן אלא טענות של בני־אדם, שהגיונם עמד באמצע־הדרך.

וגם הטענה: «נהיה ככל הגוים, בית־ישראל!»—בטלה על־ידי הסברה זו, אם רוח־היהדות לא פסקה—ואי־אפשר שתפסוק—מפעולתה בכל הגילויים המרובים והשונים זה מזה של ההיסטוריה הישראלית, אם בכל גילוי וגילוי יש משהו מרוח זו, הרי אי־אפשר בשום אופן, ש«נהיה ככל הגויים».—אילמלא היתה רוח־היהדות שונָה מרוחם שֶל כל העמים, היו גם גילוייה שָוים לאותם של כל העמים. ואולם אנו רואים בפועל, שכל ההיסטוריה הישראלית שונה היא (כמובן, לא בהחלט, שהרי היהודים בני־אדם הם ככל בני שאר־העמים) מכל המאורעות ההיסטוריים של כל האומות האחרות. עובדה היסטורית היא, ש«בתוך אומה אחת קטנה בקרן־זוית שבאסיא נולדה השקפה דתית ומוסרית מיוחדת במינה, השקפה, שהשפיעה כל־כך על שאר העולם ויחד עם זה נשארה זרה כל־כך לשאר העולם, ועד היום אינה יכולה לא לכבשו ולא להכבש על־ידו»[1]. עובדה היא, שאין כדוגמתה בעולם, שתקום אומה לחיים חדשים אחר גלותה מארצה, כמו שקמה היהדות לאחר גלות־בבל; עובדה היא, שאין כדוגמתה בעולם, שפירור

1) «על פרשת דרכים» לאחד־העם, IV, 55.

של אומה תלוש מארץ־מולדתו יברא בארץ־גלותו תקופה היסטורית נפלאה במינה כתקופה האלכסנדרונית עם תרגום־השבעים שלה ועם פילון שלה; עובדה היא, שאין כדוגמתה בעולם, שתחיה אומה שמונה־עשרה מאות שנה בלא מדינה וארץ ולשון לאומיות, ואף־על־פי־כן יקבל עליו חלק מן האומה שבפולניה — מה שנתחדש בחורבות־צפת[1], את העובדות ההיסטוריות הללו אי־אפשר לבטל לא רק ל«רוחני», אלא הרבה יותר מזה ל«מדיני» ול«ריאליסטן» גמורי. הן מוכיחות למדי, ש«לא ככל הגויים בית־ישראל»[2], אפשר, שרע הדבר; אבל לשנותו אי־אפשר, שהרי רוח אחרת ומשונה זו, רוח־היהדות, כבר נכנסה בתור מצע לתוך כל גילויי־החיים של כל האומה בכל ימי־חייה ההיסטוריים ואי־אפשר להוציאה מתוך חיים אלה אלא אם־כן תפסוק ההיסטוריה שלה לגמרה ו«היא» תהפך ל«לא־היא».

ומתוך השקפה זו דרש אחד־העם, שלא ישלוט בנו «חקוי של התבטלות»: שלא נבקש מדינה בצורה ובאופן שמבקשים שאר העמים המשועבדים, שלא נעסוק בארצות־גלותנו בפוליטיקה כללית, אלא נדרוש ונתבע את זכויותינו המיוחדות לנו, שלא תהא ספרותנו דומה לגמרה לספרויות אחרות, מי שרוחו אחרת—ההיסטוריה שלו אחרת היא, ומי שההיסטוריה שלו אחרת היא—כל מעשיו וכל שאיפותיו צריכים להיות אחרים. אמנם, התפתחותנו צריכה להתיַסד «על יסודות אנושיים־כלליים»; אבל ביחד עם זה היא צריכה להתיַסד גם על יסודות לאומיים מיוחדים לנו.

התיחדות זו בתוך ההתְכַּללות היא עיקר־כל־העיקרים בשיטתו של «אחד־העם», ממנה נובעות כל השקפותיו המקוריות, ובה כחו גדול, על־ידה הוא מתרומם לגובה פילוסופי, על־ידה הוא מקשר את החליפות ההיסטוריות אל ה«רוחני המוחלט» המיטאפו׳סי, ועל־ידה הוא מאחד את השאיפה אל האנושי־הכללי עם ההכרה של היהדותי־המיוחד, וכך נתן מעמד ובצרון לכל השקפותינו הלאומיות, ועל־ידי כך נעשה ראש־המדברים בכל מקום בספרותנו בכל ארבעים השנה, שעברו מיום שעלה על במת־הספרות ועד שהלך לעולמו, וקנה לו שם־טוב באומתנו וחיי־עולם בספרותה.

אודיסה תרע״ד (בתקונים משנת תרע״ח).

---

2) עיין על זה מאמרי: «גלגולו של החלוץ» ב«השלח», כרך כ״ה, עמ׳ 159־172.

2) מעניין הדבר, שהנביא יחזקאל לא רק קורא בכעס גדול: «והעולה על רוחכם היו לא תהיה—אשר אתם אומרים: נהיה כגויים» (יחזקאל, כ׳ ל״ב)׳ אלא אף מתרעם הוא ומאיים בפורענות «יען אמור מואב ושעיר: הנה ככל הגויים בית־יהודה» (שם, כ״ה, ח׳)...

אַחַד־הָעָם

מאמר שלישי.

כשֶׁמלאו עשרים וחמש שנים לעבודתו הספרותית של «אחד־העם» (ז׳ אדר תרע״ד) הקדיש לו «השלח» חוברת־יובל — «חוברת אחד־העם». ואז כתב לי בעל־היובל (במכתבו מיום ב׳ ניסן תרע״ד) כדברים הללו:

«עוד לא הספקתי לקרוא את החוברת על הסדר... אבל הצצתי בה כה וכה ונעים היה לי לראות את הבקורת תופסת בה מקום הגון. לולא כן, לו היתה כולה תהלות ותשבחות, כנהוג במקרים כאלו, — היתה עושָׂה עלי רושם כאלו רואה אני בחַיַי את מספידַי לאחר מותי, שנזדמנו לפונדק אחר ועושים „ריפיטיציא"»[1].

סופרים כאחד־העם חיים לעולם ואין דין־«הספד» נוהג בהם בשום זמן. ואם בחרתי בתור נושא למאמר «יובלי»[2] את אגרותיו[3], הרי זה מפני שהן נותנות מקום לא ל«תהלות ותשבחות» בלבד.

בכלל מחֻזקים, אמנם, ששת הכרכים של אגרות «אחד־העם», שיש בהם 1687 מכתבים, את ההשקפה הכללית על אחד־העם, שכמעט נתקבלה כיום בתור אמת מוסכמת: שאין בדורנו כאחד־העם עובד את עבודתו הצבורית והספרותית בטהרת־נפש; שאין כמותו מרגיז את יצרו הטוב על יצרו הרע, בלתי־מרַמה את עצמו ואת אחרים, דובר אמת בעטו ובלבבו, בלתי־מרכין־ראש לכל הצדדים, מעמיק בכל דבר ורואה את הנולד, זהיר בכבוד־האומה ובכבוד־חבריו, בעל הסתכלות־בעולם שלמה ומאוחדת וחי לא על תורתו, אלא את תורתו. כל אלה מספיקים לעשותו יחיד־בדורו ממש גם בתורתו וגם באישיותו. ומכיון שֶׁשתי אלו נשתקפו וקיבלו תוספת־ביאור בהמון המכתבים הללו, קשה להפריז על מדת־חשיבותָן של «אגרות אחד־העם», שהן משַׁמשות «פירוש אישִׁי», אם אפשר לומר כך, לארבעת הכרכים של „על פרשת־דרכים".

הן אמנם, מפני שעשה אחד־העם, בעצתם של חבריו הסופרים, דבר, שנוהגים לעשותו רק אחר פטירתו של אדם: הוציא את מכתביו הפרטיים בעצמו, בחייו

---

1) אגרות אחד־העם, תל־אביב תרפ״ד, V, 168.

2) המאמר הנוכחי נכתב במלאת שבעים שנה לאחד־העם (י״ז אב תרפ״ו).

3) אגרות אחד־העם, כרך ראשון — ששי, הוצאת «יבנה» — «מוריה», ירושלים־ברלין, תל־אביב תרפ״ג — תרפ״ה.

ובחייהם של רוב ה«אדריסאטים»,—מ ו כ ר ח היה להשמיט או לתת ברמזים ובראשי־תיבות דברים הרבה, שאפשר, בהם דוקה ימצא הפסו׳כולוגוס הבא רישומים חשובים לצורתו הרוחנית של אחד־העם, ואפשר, אף מדעתו ושלא מדעתו חיסר אחד־העם (הרי רק בשר־ודם היה ולא מלאך!) על־ידי שינוי־בטוי או השמטת־ביטוי דברים, שהיו נותנים מושג שונֶה מן המקובל מיַחסו אל מאורעות שונים ואל בני־אדם שונים; ואף גם זאת: הרי המכתבים הם תשובות על מה שכתבו לו אחרים, וכל עוד שלא נתפרסמו מכתביהם של «אחרים» אלה קשה לדון, עד כמה צודק אחד־העם תמיד ועד כמה לא—, ועדיין אנו חסרים ב«אגרותיו» את המכתבים ה א י ש י י ם ב י ו ת ר— אל אבותיו, אשתו ובניו וידידיו ו י ד י ד ו ת י ו (אם היו לו כאלו) הפרטיים, וכמו־כן מ כ ת ב י ־ ע ס ק י , — שהרי בכל אלה משתקפת על־פי רוב האישיות כשהיא לעצמה הרבה יותר משהיא נראית מתוך מכתבים אל סופרים ועסקנים צבוריים.

ואף־על־פי־כן יש ל«אגרות אחד־העם» חשיבות מרובה מכמה וכמה צדדים. משתקפים בהם חיי־עמנו במשך שלשים שנה ויותר (תרמ״ט—תרפ״א, אם נביא בחשבון גם את ה«מִלוּאים» שבכרך הששי)[1]; ומצד זה יש בהם חומר ה י ס ט ו ר י חשוב. יש בהם ביאורים חשובים לכל ארבעת הכרכים של «על פרשת־דרכים». יש בהם קַוים ורישומים להכרת פרצופיהם הרוחניים של חכמים וסופרים ועסקנים חשובים מישראל כמעט בכל ארצות־תבל. יש בהם דברי תורה וחכמה הרבה, הערות בשאלות הלשון והסגנון, השקפות חשובות על עניני־הישוב, על שאלות־הספרות, על החיים המדיניים והצבוריים שלנו, ועוד. נוסף על זה יש ב«אגרות» עשרות ומאות של אַ פ וֹ ר י ס מ י ם עמוקים, קצרים ושנונים ומבהיקים בתָכנם ובסגנונם, שאין הרבה כמותם בספרותנו לחריפות ולברק,—כל אלה עושים את ששת הכרכים של «אגרות אחד־העם» לאוצר ספרותי, ש«אגרות־יל״ג» יכולות לעמוד רק בשורה שניה אחריו.

אבל יותר מכֹּל—כפי שמחייב טבע־הדברים—נשתקף באלף ושש מאות ושמונים ושבע ה«אגרות» אָפיו המיוחד של כותבָן בתור סופר ובתור אדם, ועל סגולות מיוחדות של אופי זה, שהשפיע השפעה כבירה כל־כך על ספרותנו ועל עבודת־התחיה שלנו, כדאי לעמוד.

I.

קשה שלא לראות ב«אגרותיו» של אחד־העם חַדְצְדָדִיוּת: אין בהם רַבְגוֹנִיוּת של הסתכלות ושל ציור ושל הרגשה, ובזה יש לראות את גדולתו: הרי הוא עצמו צִייר את ה«נביא» בתור „בעל צד אחד“, ובאמת, גדול הוא מי שרעיון

1) דרך אגב: מכתב מלא־ענין של אחד־העם אל כותב הטורים הללו, שלא נכנס לה«מלואים», נתפרסם בספרו של י׳ קלוזנר׳ רוחות מנשבות׳ ווארשה תרנ״ו, עמ׳ 15.

גדול אחד נעשה לו „רעיון שליט" כל ימיו. ולאחד־העם יש «רעיון שליט» כזה: הפרימאַט של הרוחניות באדם ובאומה.

ואולם יש להבדיל בין האדם ה«שלם» ובין ה«גאון». האדם השלם יכול להיות באמת חֵרש וסומא לכל שאר הרעיונות שבעולם—זולת אחד: הָאחד בה"א הידיעה, שהוא יחיד ומיוחד בשבילו. הגאון אינו כך. הגאון הוא רוח אוניוורסאַלית, שאמנם, אף היא יש לה לפעמים רעיון עיקרי אחד ותמיד—«טוֹן» נַפְשִׁי יסודי אחד, אבל «זרועות־עולם» לה והיא מחבקת בהן עמים וארצות, תקופות והופעות, מאורעות ואישים. לשֶׁקספיר וגֵיטֶה ודומיהם בכל האומות אין רעיון יסודי ושליט כללי, אלא שהם מקיפים את כל ההופעות והחזיונות של האנושיות מן העולם ועד העולם ומקצה־תבל ועד קָצֶהָ; אבל הם משוררים וחוזים גדולים. ואולם אף תומאַס קאַרליל, למשל, שאמנם, היה לו «רעין שליט», לא היה חַדְצְדָדִי כלל וכלל: הוא נשא משָׂאו על גויים ועל ממלכות והקדיש ספרים שלמים לספרות הגרמנית של זמנו ולמהפכה הצרפתית הגדולה.

והנביאים שלנו—כלום היו חדצדדיים באמת? —

קודם כל, הרי היו משוררים גדולים, אף אם לא נתכוונו ב«משאותיהם» לשירה ביחוד. ציורי־הַטבע שלהם והשתפכות־נפשם עולים ביפים ועזוזם על כל מה שיודעים העולם העתיק והחדש; ויפי־הצורה ועזוז־ההבעה של נבואותיהם השאירו אותן נחלה לכל העמים ולכל הדורות. אפשר, לא פחות מן התוכן הגדול של דברי־קדשם.—שנית, הם קשרו את שני הגילויים היותר עליונים של ההכרה האנושית—את האמונה ואת המוסר — זו בזה לעולמים; ובזה רוממו את המוסר עד לגבהי־השחקים של הכרת־האלהות והעמיקו את האמונה עד לתהומות־סתירותיהם של היְחָסים החברותיים. ושלישית, הם נשאו משאם על גויים ועל ממלכות ולא נצטמצמו בחוג הצר של שאלות־האומה בלבד. ובכן אפשר לדבר עליהם כעל קיצונים בתביעותיהם המוסריות, אבל לא כעל חַדְצְדָדִיִּים ממש. בכל הנוגע לרחבות וַהֵקֵף ומעוף אף הנביאים הם רוחות אוניוורסאַליות גמורות—לא «שלמים» בלבד, אלא אף «גאונים» ממש; ואפשר, שבמובן זה, אין בעולם ראויים לשם «גאונים» כמותם.

ויש עוד להוסיף על זה:

לא רק «אנשי־מלחמה» היו הנביאים, אלא גם אנשי־מהפכה. ובמלחמתם לא נרתעו לאחוריהם מפני שום הפרזה ומפני שום ביטוי חריף. אם ישעיהו קורא לכל אנשי־יהודה: «עם כֶּבד־עוון, זרע־מרעים, בנים משחיתים»; אם ירמיהו אומר, שאין למצוא בכל ירושלים אף איש אחד דורש משפט; אם יחזקאל מתאר את בת־עמו בתור זונה בביטויים, שבלא שום ספק אף בזמנו לא היו רגילים ביותר בארצות עומדות על מְרום־התרבות כבבל ויהודה, —

הרי אין כאן לא «זהירות» ולא «טאַקט» ולא «דברי־חכמים בנחת נשמעים» תביעות קיצוניות וחריפות דרשו גם לשון חריפה ובלתי־מנומסת,—והנביאים היו בלא שום ספק «ריבולוציונרים רוחניים» וקיצוניים גמורים, שדרשו מהפכה שלמה בחיים לשם אידיאַל גדול; ולשם תכליתם הגדולה לא נרתעו לאחוריהם אף מפני אמצעים קיצונים (אליהו ואלישע).

נביאים עוד אינם וכמעט אין תקוה, שיהיו בזמנים הקרובים לזמננו. ואולם רוחות אוניוורסאַליות יש ויש, ו«אנשי־מהפכה», בתור סופרים ובתור עסקנים צבוריים, אינם מן הנמנעות גם בימינו. קאַרלייל, טולסטוי, רוֹמֵין רולאַן, גאַנדהי, הם רוחות אוניוורסאליות ורֵיבולוציונרים רוחנים כאלה.

אחד־העם הוא האדם השלם מישראל, אבל לא גאון במובן המבואר.

כמעט אלף ושבע־מאות מכתבים משֶׁלו נתפרסמו בששת הכרכים—וכמעט כולם נושאים ונותנים בשאלות פרטיות ולאומיות גדולות וקטנות — ולא יותר. בשבע־עשרה מאות מכתבים לא הרגיש אחד־העם אף פעם צורך פנימי לתת ציור נאה של הטבע—ולא יהא אלא כלאחר־יד! — והוא הרי עבר ערים וארצות הרבה, בים וביבשה, באירופה ובאסיה. רק ארבעה מקומות בסך הכל אני יודע מתוך המון המכתבים הללו, שֵׁיש בהם זכר לטבע,—וכולם ביחד תופסים כעשר שורות של דפוס... לדובנוב הוא כותב: «קצתי מאד בחיי העיר הזאת (לונדון), העזובה עתה מאדם ומשמש. מעודי לא הרגשתי כמו עתה געגועים לקרני השמש ושמים בהירים»[1]. ולהמנוח יהושע אייזֶנשטאט, שעבד ביחד עמו בשנת 1901 את יהודה ואת הגליל כדי לראות את מצב־המושבות, הוא כותב: «הנני כותב לך, יקירי, מבין הרי קֻוקז בתוך חזיונות הטבע והחיים המזכירים לי על כל צעד את ארצנו החביבה. מעולם לא׳הגיתי כל־כך בהרי הגליל ובמסענו שם כמו בעשרת הימים האחרונים, מאז עברתי בעגלה דרך הרי קוקז עד הלום...»[2]. ולמר ש. בן־ציון הוא כותב: «אבל הדר הטבע בין הרי ה,הארץ׳ נסך עלי רוח שירה (אַל־נא תגלה קלוני זה לאחרים)»[3]. ושוב הוא כותב לאייזנשטאַט «אפשר, יפי הטבע ושקט החיים פה (במקום־הרחצה זוֹדֶן) שפכו עלי מעט מרוח ה,שירה׳, אך אַל תגיד לאיש, שמא תקלקל את ה,ביוגרפיא׳ שלי לעתיד לבוא, שבודאי יהיה כתוב בה, כי הייתי עבד השכל, בלי כל לחלוחית של רגש, איש יבש כחרס, וכו׳»[4]. האירוניה עצמה שבשנַיִם מארבעת המקומות אָפְיָנִית היא בנידון זה.

1) אגרות אחד־העם׳ III, 188 (ועיין גם־כן שם׳ V, 18).
2) שם׳ שם׳ עמ׳ 124.
3) שם׳ IV, 102.
4) שם׳ V, 73—74.

וכהטבע כך השירה, רק את ביאליק בלבד מוקיר ומכבד אחד־העם — מפני «על סף בית־המדרש», «המתמיד», «בעיר־ההריגה», וכיוצא באלו, ואף דואג הוא לכבודו ומבקש לשמרו ושלא לשכוח, ש«רק ביאַליק אחד יש לספרותנו»[1]. ואף־על־פי־כן קרים הם המכתבים המועטים (אפילו אם נביא בחשבון את העובדה, שהרבה שנים יָשבו אחד־העם וביאליק בעיר אחת — באודיסה), שכתב אחד־העם לביאַליק, וכמעט (זולת אחד או שנים) הם מחוסרי כל ערך ספרותי או אישי־לבבי. על השיר המחריד «אכן חציר העם» (בשמו הקודם: «מחזון ישעיהו») מסתפק אחד־העם לכתוב לו, שהשיר «יבוא אולי בשנויים אחדים, כי הפרזת מעט על המדה»[2]. בציור כ«אריה בעל גוף» מוצא אחד־העם צורך «בהשמטות הרבה» וחוא מחזירו להמשורר כדי שיאַחה את הקרעים»[3]. ועל מאמרו הכובש־דרך «שירתנו הצעירה» הוא אומר, שאין זה אלא «אמנות של רקידה על החבל»[4]. ולא עוד, אלא שאף מתרעם הוא על «שביאליק שלנו פרץ את גדרי ופתח את „השלח' לדברי תאוה ופריצות"[5]. ודאי, יש לתת כבוד לְמַה שאין משוא־פנים לפני אחד־העם אפילו ביחס לביאַליק; אך יראת־הכבוד בפני השירה ונושא־דגלה הראשי אין כאן.

לטשֶׁרניחובסקי יש רק מכתב אחד ויחידי בכל שלשת הכרכים, ובו מכיר, אמנם, אחד־העם, שיש בטשרניחובסקי «כשרון ודעת», אבל חושב הוא, שהמשורר נתון תחת «השפעה זרה» ו«שעבוד זר», וחלילה אף לו, לעצמו, לראות בשירתו «התגשמות האידיאל של השירה הלאומית החדשה»[6]. ובכלל, טשרניחובסקי הוא בעל «דעות מסוכנות», שעל־ידי יפי־שירתו הן נעשות מסוכנות ביותר, שהרי את סם־המות לזבובים ממַתְּקים במיני־מתיקה[7].

לשניאור אין אף מכתב אחד; ולעומת זה יש בשני מקומות דברים קשים עליו, שאף אם יש צדק בחלק מהם (מה ששניאור הטיח דברים קשים וגסים באמת יותר מדאי כלפי שמים), הרי אי־צדק גמור יש בהערכה הכללית של כשרון פיוטי גדול זה, הערכה, שלפיה כל שירתו אינה אלא «חרוז מצלצל» ו«המלאכותיות שבשירתו מרובה על הטבעיות של כשרון אמתי»[8]. לדון כך על

1) אגרות אחד־העם, III 165 (ויין גם־כן: שם שם, עמ' 168, 170—171).
2) שם, I, 110.
3) שם, שם, עמ' 261.
4) שם, III, 278.
5) שם, VI, 171.
6) שם, IV, 256—257.
7) שם, II, 262—264, ועיין גם־כן: שם, V, 125—126 (בגוף־המכתבים רק «טש.»; אבל ב«רגיסטר הכללי», VI, 261, נתפָּרֵט השֵׁם בִמלואו).
8) שם, V, 51, וגם שם, שם, עמ' 125—126 (בגוף־המכתבים כתוב רק «ש.»; אבל ב«רגיסטר הכללי», VI, 274, נתפרט השם במלואו).

נשר גְדָל־כנפים זה — למרות כל החסרונות שלו — יכול רק אדם, שיחסו אל עולמות־היצירה של שירתנו החדשה הוא קר ביותר.

וכך הוא גם היחס לשאר המחדשים שבספרותנו, שתבעו מהפכה עיקרית בתוכה. לבֶרדיצ'בסקי וברֶנר הוא מתיחס בשלילה ואת פרץ הוא מזכיר רק דרך־אגב, יוצרים כקלאַצקין, שופמאַן, שמעונוביץ, ועוד, הרי הם בשבילו כמעט כמו שאינם. וכך גם הטבע, גם השירה וגם כל התחדשות הרגש והמחשבה הפיוטית רחוקים מלבו יותר משֶהם זרים לכל לב של סופר ממינו בלשונות־אירופה. ואין זה מפני חוסר־הרגשה. די לקרוא את מכתביו המרובים אחר פטירתם של ליליינבלום ושל לֶווינסקי — האחד מתנגדו הקשה והשני ידידו החביב — כדי לראות, כמה עמוקה הרגשתו וכמה מרובה התרגשותו[1]. אבל סערות עזות וגדולות, אף אם התעוררו בנפשו, לא התמידו בה. בכל מאות־מכתביו אין אף מקום אחד, שבו יתגלה הפּתוֹס הקדוש, הפתוס האלהי, באיזו פיסקה ארוכה פחות או יותר, שתהא מְסָעֶרת את הרוח ומרוממת את הנפש. איני מתכוין ל«השתפכות־הנפש» במובן גבוב של מליצות נאות וריקניות. לכך אין סופר כאחד־העם מוכשר — וברוך יהיה, שגֵרש אותה מספרותנו. ואולם מתכוין אני לאותה פילוסופית־הלב, לאותה שירה פילוסופית, שיש בה גודל ורוממות של המחשבה־ההרגשה ושהיא מצויה אף אצל שד"ל — ביחוד במכתביו האיטלקיים והצרפתיים. פיסקות פילוסופיות־פיוטיות כאלו באות תמיד מתוך תפיסת־עולם ותפיסת־חיים אנושיות־כלליות, והן פריָן של סערות נפשיות עזות ומלחמות פנימיות עצומות, שלאחר שֶשָקעו — יָרדו למדור התחתון שבנפש וממעמקים אלה הן עולות, לאחר שנזדַכּכוּ ונצטַלְלו על ידי־יסורים ממרקים, בצורת מחשבה־הרגשה, הסתכלות־פילוסופית־חיים. לגובה עולמי, אנושי־כללי כזה לא התרומם אחד־העם מפני שנשתקע בפרובלימות לאומיות ביותר. ולפיכך אפוריסמים עמוקים וחריפים יש במכתביו, פרקי שירה פילוסופית אין בהם.

II.

אפשר, גרמו לכך התנאים הקטנונים של חיינו וספרותנו, ואפשר, גרמה הקפדנות המונחת בטבעו של ה«אדם השלם» דוקה, — אבל פעמים אתה מתפלא ומשתומם, האיך דברים קטנים נעשים בעיניו של האדם הגדול אחד־העם בעלי־חשיבות עד כדי להקפיד עליהם ביותר. בעלי־«אחיאסף» מררו את חייו באי־סדרים, אבל אף הוא מֵרֵר את חייהם בהקפדה על דברים של מה־בכך. איזו חוברת של «השלח», שהוא היה צריך לקבל קודם־כל — ולא קיבל, הוא ענין לשני מכתבים

1) אגרות אחד־העם, III, 118 — 119, 122 — 123, 124, 125; שם, שם, עמ' 162, 163, 166, 167, 170, 175.

קשים מאד [1]. בעלי־«אחיאסף» לא החזירו איזה כתב־יד לסופר אחד לאחר הבטחתו של אחד־העם — והוא מוכיח אותם קשות וגומר: «אלי! מתי יבוא הקץ לכל אלה?» [2]. נדפסה בה«המליץ» איזו הודעה בלתי־מנומסת על־ידי «אחיאסף» — «והנה כל קרביו בקרבו מתנודדים בזכרו, כי דברים כאלה נדפסו בשמו» — אף־על־פי שֶׁשמו לא היה חתום על מודעה זו כלל, אלא ש«בעיני רבים יהיו הדברים כאִלו שמו חתום עליהם» [3]. אפשר, השלמות שבו אינה סובלת כל מה שיש בו מקלות־דעת ומאי־דייקנות, והיא היא הגורמת, שלהיות לצחוק — זהו בעיניו האסון היותר גדול [4]; בהיפוך מן הכלל היהודי הגדול: «ואל יתיָרא מפני המלעיגים», עשרות פעמים הוא חוזר לגנאי על המלות: «נערים», «בחורים», «בעלי־הזיה», «התפעלות יתרה», «גוזמה», «הפלגה», «דמיון», — ואף פעם אינו מעיר במכתביו, שביַחד עם הרע שבכל אלה הרי יש גם יסודות של יצירה בהתלהבות של בני־הנעורים, ובלא הדמיון וההפלגה־בתקוות עדיין לא יצא שום דבר גדול לפעולה. יחסו השלילי ל«השחר» ולסמולנסקין [5] מעיד כמאה עֵדים, שחשובים בעיניו נימוס ספרותי, לשון קצרה והגיון מסודר מהתלהבות מְדַבֶּקֶת ויוצרת ומשינוי־ערכים לאומי. את רוב המאורעות הגדולים אינו תופס בזמן־התהוותם. על הקונגרס הציוני הראשון, המאורע היותר כביר בדברי־ימי־ישראל במשך מאות בשנים, — הוא מטיח גם במכתביו דברים קשים מאד, שאמנם, אחר־כך הוא מתחרט עליהם, אבל אך — מפני ש«אינו אוהב דברים חריפים» [6]; שהרי אינו מעריך את ערכו הגדול של הקונגרס הראשון אף לאחר עשרים וחמש שנים [7]. ובשעה הגדולה, שבה מרדו בני ארץ־ישראל באפיטרופסותו של Hilfsverein והצילו את עתידותיה של הלשון העברית בארץ, התנגד אחד־העם למעשה רב זה, למרות מה שה«התעוררות הנהדרה בא״י אי־אפשר שלא תעורר בו רגשי שמחה, כמעט רגשי אושר», — מפחד, שמא לא יהא די כסף בשביל בתי־הספר העבריים הגמורים ומשנאה לכל «חרם» שיהיה, אפילו אם הוא «בויקוט» לשם הצלת נשמתה של האומה [8], בתור «שלם» אינו יכול לראות, שבמאורעות היסטוריים גדולים שבהם מכפר הגודל על טעויות ועַוְלות גדולות וקטנות, — והרי יחסו אל המהפכה הרוסית הגדולה של שנת 1917, אחד מן המאורעות היותר כבירים של ההיסטוריה העולמית: היא, אמנם

---

1) אגרות אחד־העם, I, 170, 183.
2) שם, II, 220
3) שם, I, 314.
4) שם, שם, עמ׳ 61.
5) שם, I, 58, 65.
6) שם, שם, עמ׳ 126—127.
7) עיין מאמרו: «הקונגרס הציוני הראשון» מט״ו סיון תרפ״ב (אגרות אחד־העם, VI, 199—202).
8) אגרות אחד־העם, V, 123, 131, 137—139, 142.

מרעשת אותו והיא לו בגדר של „מאורעות נפלאים“; אבל סוף־סוף מַשְׁוֶה הוא את עצמו ל„אותה המחותנת, שלא רצתה להשתתף בריקודים בליל־החופה: — טוב להמתין עד ,הברית'...“ [1]. אין הוא נסחף בזרם אפילו של המאורעות היותר כבירים ואינו משקיף עליהם ממרומים גדולים, שמעליהם אין כל האכזבות והנסיגות־לאחור והקלקלות הבאות בעקבותיהם אלא שרידי־עקבותיו של הרע בדרכו אל הטוב.

ואולם שתי פעמים רואים אנו אותו מתוך מכתביו בגדולתו: אחר הפוגרום בקישינוב ותנועת־השחרור ברוסיה (1903—1908) ובימי מלחמת־העמים הגדולה (1914 — 1918), מכתביו על הפוגרומים של שנות 1903 — 1905, ועוד יותר — על הפוגרום הרוחני, שעשו ה«מנהיגים» של יהודי־רוסיה בעמם בימי תנועת־השחרור ברוסיה, — מכתבים אלה [2] מלאים סערת־נפש ורוממות־רוח, שאך באדם גדול בשלמותו הנפשית יש למצוא כדוגמתן. בימי האסֵפות הגדולות לשם השגת שווי־זכויות ברוסיה (1905—1907) נלחם אחד־העם במתבוללים בעטו ובפיו, ואפילו מוכשר היה לכתוב קול קורא על אִרגון הגנה עצמית ודרש לחתום עליו את שמו מפורש, כדי שיפעל יותר — למרות מה שהיה דבר זה מסוכן אז מאד [3]. במכתב אחד למשכיל צעיר באודיסה הוא כותב: „כידוע לך, הייתי אומר תמיד, שאין כל אפשרות לנו לחשוב על ,אַבטואימנציפציא' חיצונית, כל זמן שלא שחררנו את עצמנו מעבדותנו הפנימית. אבל גם אני לא יכולתי לחשוב, שאף מכה זו (הפוגרום בקישינוב) לא תעצור כח לעורר בנו את האדם. לא תוכל לצייר לך, כמה גדול היאוש, אשר תקפני בעת האחרונה. המאורעות בקישינוב מצד עצמם אינם נוראים כל־כך כמו שנוראה דלותנו הפנימית, שנתגלתה על ידם. אנשים מכובדים מתרוממים עוד יותר בשעת אסונם, אבל עבדים—אסונם מורידָם מטה־מטה, ואינם מעוררים בלבבות אלא בוז ושאט נפש. לעתים קרובות מתעורר עתה בלבי רעיון מעין זה של נירון קיסר: מי יתן והיו כל עסקנינו המלאים חכמה לעסקן אחד גדול מלא חכמה והייתי יכול לקרוא לזה בפני העולם כולו: ,עבד נבזה אתה!' [4]. וליהושע אייזנשטאַט הוא כותב: „אמור אמרתי, כי הפעם תפָקחנה עינינו לראות את האמת, מה חיינו דורשים מאתנו קודם כל: כי קודם כל עלינו להיות לאנשים, להתנער בנפשנו פנימה משפלותנו ועבדותנו ולבלי להיות כצאן טבחה; להראות למי שהארץ שלו, כי חמשה מיליון נפש אדם ראויים לשים להם לב בהיותם מכירים בעצמם, כי אדם הם, ולא בהמה היודעת

1) אגרות אחד־העם, שם, עמ' 208—302.
2) שם, III, 115 ואילך.
3) שם, שם, עמ' 115 בהערה ועמ' 127. ואולם עיין על זה: ש. דובנוב, «מגילת סתרים של אחד־העם» (התקופה, כרך כ"ד, עמ' 416—420).
4) שם, שם, עמ' 121.

להביט בתחנונים אל הורגיה. אבל – הכל לשוא! מנהיגינו הישָנים חוזרים אל שתדלנותם ואל שפלותם, ומנהיגינו החדשים מוצאים כאן מקום לעשות פרופגנדא להציוניות שלהם, כאלו באמת יש בכח הציוניות לשים קץ למעשי־קישינוב. ואני עומד לבדי, בדד בתוך המחנה, מסביב לי – בכי עבדים מצד זה ושאון אוילים מצד זה ... אהה, אלהים עד מתי?!» – 1).

במכתבים אלה וכיוצא באלה מאותן השנים מתגלה באחד־העם אותו ה«יהודי הגאה», שהוא משבח כל־כך בפינסקר וביאליק 2), וכמעט שָר הוא בפרוזה אדירה אותה שירת־הזעם, שביאַליק השאיר אותה לנו לנחלת־עולם ב«בעיר־ההרגה», «דָבר», «מגילת־האש», ועוד.

ובימי מלחמת־העמים הגדולה, כשנתגלו בכל כיעורם הצביעות והשקר של כל העמים הנלחמים כולם, שכולם נתכוונו, כידוע, אך לצדק וליושר ולשחרור העמים הקטנים – וכולם שפכו דם ועשו כל תועבה,– חזר ונֵעור באחד־העם איש־הזעם הגדול, עוד בחדשים הראשונים של המלחמה הוא כותב: „נתחללו כל הקדשים, והכל נשתקע בנו"ן שערי טומאה – טומאה מאוסה שבעתים, בהיות לה הקדושה לכסות עינים ... האשכנזים מדברים כל היום על קולטור, והאנגלים ובעלי בריתם (גם הרוסים בכלל) – על צדק ויושר, ואתה שומע בגועל נפש אין־קץ את המלים האלה – שאַך אתמול היו קדוֹשות לך – יוצאת מפי חיות שואגות על טרפן, – ואנחנו בני ישראל – אך לא! אין בי כח לדבר על הנושא הזה עכשיו, כי איום ונורא הוא יותר ממה שהפה יכול לדבר» 3). לַמכר אחד הוא כותב: «האיש שאני מקנא בו עכשיו יותר מכֹּל – הוא שֶקֶלְטוֹן, שהצליח לברוח בעוד־מועד אל הציר הדרומי – המקום היחידי שאליו ודאי לא יגיע סרחון ה,אנושיות' ...» 4). לאחד מידידיו, שהיה אז בפֶקינג, הוא כותב: «אם תוכל, אל נא תשוב לאירופא. שֵב לך עם חינא, או עם פראים באיי הים, או עם החיות ביער, אך, לא עם ,בני־תרבות' באירופא בשעת קלקלתם זאת» 5). ובשנת 1916 הוא כותב: «על מה אכתוב? לאסוני, הייתי שקוע כל ימי בשאלות מוסריות וחברתיות, ועכשיו, שהעולם המוסרי חזר לתהו ובהו והחברה האנושית שקועה במ"ט שערי טומאה, עכשיו יאחזני גועל נפש לזכר כל אותן המלים הריקות, שהיו ממלאות את הלב בימים שעברו, ואין בכחי לחשוב מחשבות, וכל שכן להוציא מחשבותי מלבא לפומא, על כל אותן השאלות הנוגעות לחייה של בריה מאוסה זו, ששמה ,אדם'» 6).

1) אגרות אחד־העם, שם, עמ' 124.
2) שם, VI, 195—199.
3) שם, IV, 293 (מכתב, שבטעות נתרחק לכאן והוא משנת 1914; עיין: «הערה לברך רביעי», בכרך שישי, עמ' 243).
4) שם, V, 219.
5) שם, שם, עמ' 255.
6) שם, שם, עמ' 257.

ואחר «שלום־ווירסאליה» הוא כותב ביוני 1919: «השלום עוד העמיק פצעי ועוד הרבה שַמות בנשמתי, ובלילות שתדד שנתי הנני שוכב ותוהה על הראשונות: למה לא הקדשתי עצמי מנעורי לחקירת טבע השרצים והרמשים – והייתי יכול גם עתה לעסוק במקצוע שלי בשקידה וחבה עד כדי לשכוח את האדם ומעשיו. עכשיו, ששנותי עברו עלי במחשבות על דבר בריה שפלה זו, שעזותה גדולה כל־כך עד שקראה לעצמה ‚בחיר־היצורים' – עכשיו נתרוקן מוחי ואין לי ‚נושא' להעסיק בו את מחשבותי. אמת הדבר, ש א נ ח נ ו אין אנו אשמים במפלת האדם ולאְ השתתפנו (בתור עם) בכל התועבות האלה. אבל, כשמבקש אני נחמה ברעיון זה, יבוא השטן ויַרעימני בשחוק אכזרי: שוטה שבעולם, מי שיָדיו אסורות אין חושבים לו לצדקה מה שאינו מתנפל על אחרים. ומהיכן ידעת, שאתם הייתם טובים מאחרים אילו באתם לידי נסיון? » – [1].

במכתבים הללו הגיע אחד־העם עד מרום־גדולתו בתור אדם ויהודי. כאן יש באמת הרבה מן הנבואה העברית הקדומה.

III.

וכשֵם שעוררה ההתמרמרות על הפרעות והעבדות ברוסיה את אחד־העם ל מ ע ש י ם חשובים – למלחמה בעד שיווי־זכויות בכיוון לאומי ברור ולחבור של קול קורא לאַרגן הגנה עצמית, – כך עוררתו ההתמרמרות על הצביעות, שפיכות־הדמים והנגישות של מלחמת־העמים הגדולה ל מ ע ש ה רב: להשתתפות בעבודה המדינית והדיפלומאטית של צ׳ ל י נ ו ב, ו ו י צ מ אַ ן, ג אַ ס ט ר, הֶ ר ב ר ט ס מ ו א ל, ועוד, לשם השגתה של ה כ ר ז ת ־ ב אַ ל פ ו ר. הוא נעשה – כפי חִדודו – "דיפלומאט לעת זקנתו» [2]. ואולם הוא נשאר גם בשעות נפלאות וגוֹרליות אלו «האדם השלם»: אף עכשיו, בשעה שצמחו כנפים לאומות היותר קטנות והכל הלכו בגדולות ובנפלאות מן הרגיל, לא דרש הוא יותר ממה שדרש תמיד, בשנים רגילות: «קולוניזציא חפשית ועבודה קולטורית» [3]. ודאי, לפִי מצב־הדברים בארץ־ישראל ובעם־ישראל בימים ההם לא היה יסוד לדרוש יותר; ואולם הרי יש ימים גדולים לאומה ולאנושיות, שבהם ה כ ר ח הוא ללכת בגדולות: מזון ומחיה הן הגדולות אז לימי־הקטנות ולימי־הגדולות כאחד, שהם עתידים לבוא על גוי ועל אדם יחד! –

בתור רואה־נכוחות ומוחה התרומם אחד־העם בעידני־גדולתו למעלתם של הנביאים; בתור מנַחם ונותן־תקוה – לא. כלום תקוותיו המזהירות בשלל צבעיהן שלמעלה־מן־הטבעיים של י ש ע י ה ו ה ש נ י נתקיימו ויכלו להתקיים בימי בית־

1) אגרות אחד־העם, VI, 40.

2) עיין אגרותיו, כרך ה׳, עמ׳ 201 ואילך, עד סוף הכרך (לסירוגים).

3) שם, שם, עמ׳ 204.

שני ? — ואף־על־פי־כן חיי־עולם נטעו הֵן באומה הישראלית ובכחן נשאה וסבלה אומה זו כל מיני צרות שבעולם עד היום הזה.

ובקשר עם השתתפותו ב«דיפלומַטיה הציונית» בשנות 1914—1918 ראוי לשים לב למכתב אחד, שכתב לחיים ווייצמאן ביום 5 לספטמבר 1917, — מכתב נפלא מכל הצדדים.

המסבות גרמו, שווייצמאן עמד בראש כל המשא־והמתן הציוני עם הממשלה האנגלית. והנה בספטמבר 1917, חודש אחד קודם התפרסמותה של הכרזת־באלפור, בקש ווייצמאן מסבות שונות להתפטר מעבודתו לשם הציוניות. ועל זה כתב לו אחד־העם מכתב נהדר בעל תוכן כזה: להתפטר יכול רק מי שנבחר. בווייצמאן בחרו רק המסבות — ורק הן בלבד יכולות לגרום להתפטרותו. שום אדם ושום קורפוראציה אינם יכולים לקבל את פטוריו מפני שאף בחירתו לא באה על־ידי שום אדם ישום קורפוראציה. ולפיכך, אם ווייצמאן יסתלק בשעה ש«המלחמה היא בעצם תקפה», הרי תהא זו בריחה מן החובה הלאומית הגדולה, ולזו אין שֵׁם אחר אלא בגידה!

דברים נמרצים וראוים למי שֶׁאֲמָרָם!

ואולם בסוף המכתב יש הוספה כזו: «מצדי אני אתיחס אליך גם להבא ברגשי ידידות היותר נאמנים, כאשר עד כה, לפי שאני אין דרכי לערבב ביחוסים אישיים חלוקי־דעות — אפילו היותר חריפים — על דבר ענינים צבוריים» [1].

ובכן — «בגידה» מצד אחד ו«רגשי־ידידות היותר נאמנים, כאשר עד כה», מצד שני. ה«כעס הקדוש» אינו מכריח את אחד־העם להתיחס באופן אחד לרופא־פצעים, ובאופן אחר — למשקה־סם־המות. ואולם המשורר האלהי שבתהלים לא כן יחשוב: «הלא משנאיך ה׳ אשנא ובתְקוממיך אתקוטט; תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי» (תהלים, קל״ט, כ״א—כ״ב). נניח, ששנאת־אויבי־ה׳ זו של המשורר האלהי היא ein überwundener Standpunkt במאה העשרים לספה״נ; אבל הלא ברגעי תוכחה עזה, קשה וצודקת כזו, בשעה שעתידותיה של כל האומה הן בסכנה על־ידי מעשה־בגידה אפשרי, ראוי היה, לכל הפחות, לשכוח ושלא להעלות על הלב את הידידות הפרטית! — אבל אף בשעה זו שליט השכל וממלא את תפקידו של ה«אדם השלם», שרואה את כל צדדיו של הענין ומתיחס אל כולם יחס הגיוני אחד.

וכי אין כאן מפתֵּח לכל מה שעשה ולכל מה שלא עשה אחד־העם בתור עסקן צבורי? —

וכאן, ב«שלטון־השכל», שאינו נותן להתפרץ לרגש ומצמצם את מעוף־

[1] אגרות אחד־העם V, 315—317 (מלת «בגידה» מוטעמת בגוף־המכתב; השאר מוטעם על־יָדִי שלי).

הדמיון, אפשר, יש גם פתרון לתכונה אחת עיקרית ביצירתו הספרותית של אחד־העם.

זולת מאמריו המקובצים בארבעת הכרכים של «על פרשת־דרכים», שיהיו נקראים כל עוד יהיו קוראים ללשון העברית, שאף אחד־העם כל ימיו ל«ספר גדול», שיהא כולל ומקיף את עיקרי־הפרובלימות של היהדות בזמננו, דוגמת «מורה נבוכי־הזמן», — ולא עלה בידו. חסר היה לכך את ה«העזה» ואת המעוף של יוצר ספר כולל־שיטה, ואף את המחשבה האינטואיטיבית, שבאה מחביון ההרגשה הסתומה והראשונית: «הרעיונות הגדולים באים מן הלב». והרי סוף־סוף אף מאמריו המופשטים אינם אלא פובליציסטיקה מתרוממת לגובה פילוסופי. אפילו את ה«פירורים», שלכאורה הם הם פרקים של פילוסופיה עברית־אנושית מופשטת, כתב, כעֵדות־עצמו, מפני «שרצה להפטר משאון־המלחמה» ולמצוא «צורה ספרותית, שתתן לו היכולת לדון על שאלות החיים (ההטעמה של אחד־העם), בשלוה פילוסופית'» 1). ובכן אף כאן לפנינו פילוסופיה משועבדת לצרכי־הפובליציסטיקה. ואף את המדע שִׁעְבֵּד לא לאמת הצרופה, אלא לאיזה צורך לאומי, חיוני או רעיוני. כשהחוקר המנוח פ. וויטשטיין מקראקה שולח לו את מאמרו «לתולדות שי״ר» ומברר בו את מלחמתו של שי״ר בגייגר ולהפך, אין אחד־העם מדפיסו מפני ש«לפי דעתו, לא תפסיד ההיסטוריא כלום אם ישתקעו הדברים המכוערים, שהטיחו חכמי ישראל זה נגד זה» 2). כאילו האמת המדעית חוששת לכיעור בבירור־הדברים ולא מבלטת או מטשטשת את הכיעור אך בשעת־הערכתם! — מסתורין מכל המינים אין נפשו של אחד־העם סוֹבַלְתָּם 3); וכבר העירותי על זה במאמרי הראשון על אחד־העם לפני עשרים וחמש שנים 4). אחד־העם יצר שיטה ביהדות — אך כלום יש שיטה בלא מיטאַפו׳סיקה וכלום יש יהדות בלא אמונה ודת? — ואולם בכל מאות המכתבים שלפנַי אני מוצא רק שני מכתבים עוסקים בעניני אמונה ודת ביחוד. יהודי אחד, בעל רגש דתי בלא אמונה דתית, שואל אותו, אם אין צביעות בּמַה שהוא שומר את כל המצוות המעשיות כיהודי כשר, — ואחד־העם פוסק הלכה למעשה, שאין בזה משום צביעות 5). ועל מאמרו של כותב הטורים האלה: «מלחמה בשלום» 6), שבו באה דרישה נמרצת מסופרינו, שישימו קץ לפשרנותם בעניני־הדת בעיון וגם במעשה, — כתב אחד־העם במכתבו: «כנראה, נתחלף לך קרבן השכל בקרבן המעשה. אמנם

1) אגרות אחד־העם, III, 275.
2) שם, II, 237, ועיין גם־כן שם, שם, עמ׳ 32.
3) שם I, 180; II, 47; VI, 16.
4) עיין המאמר הראשון, למעלה, עמ׳ 19—20.
5) אגרות אחד־העם, II, 67—68.
6) נדפס ב«האשכול» של דר. ע. גינציג, כרך ב׳ (קראקה תרנ״ט), עמ׳ 6—16.

אין איש משכיל אמתי מסכים להביא קרבן את השקפותיו. אבל מזה אין ראיה, כי אי אפשר לו לוותר על יחוסו השלילי לקיום מצות שונות. כמה אנו ,מוותרים' בחיינו בנוגע למנהגי הבל שהמוֹדָא דורשת, ומדוע דוקא למנהגי הדת מחויבים אנו להתנגד, אעפ"י שמזה תצא תקלה להתפתחות רעיון תחית העם?» [1]. ובכן הקיש את המצות המעשיות—יסוד־היהדות בכל הדורות, ההבדל העיקרי שבין היהדות לשאר הדתות—ל«מנהגי הבל שהמוֹדָא דורשת»... יש שתים־שלש רמיזות לפרובלימות הדתיות במכתביו אל דוד ניימאַרק, במכתבים אחדים אל רבנים, במכתביו על «בני־משה»; אבל לא יותר מרמיזות. יחס חיובי חם אל הדת מורגשת במכתביו אך כשֶמחללים את הקודש: כשֶשניאור, למשל, מטיח דברים גסים כלפי שמים (מה שכבר הזכרתי למעלה). ואולם עד לידי «מאורע» הגיע הדבר כשהרשה המנוח בְּרֶנֶר לעצמו לדבר במאמר ב«הפועל הצעיר» בביטול גס על «איזה אב שבשמים». «אפיקורסות זַלָּה» זו הרגיזה את אחד־העם מאד והוא דרש מן הוועד של חובבי־ציון באודיסה להפסיק את תמיכתו של העתון, שבו באה; ואף דבר זה עשה כגֶ'נְטלמֶן: הוא הודיע ליפו, שכך הוא דורש מן הוועד, כדי שלא יחשדוהו בחתירה חשאית תחת «הפועל הצעיר» [2]. ואולם טפוסי בשביל יחסו אל הפרובלימות של הדת הישראלית הוא, שבמקום להשתמש במאורע זה כדי לברר את מקומה של האמונה־באלהים עצמה בתוך הדת הישראלית, בירר במאמרו «תורה מציון» את הערך הלאומי של אמונה זו «בתור כח היסטורי ריאלי» [3]. ולא חש ולא הרגיש כלל, כמה צר הַקֵף זה של פרובלימה אנושית־עולמית, שבה מתחלת המחשבה האנושית העליונה ובה היא מסתיימת.

כי טראגידיה גדולה בחיי־הרוח של אחד־העם מתגלית ביחוד מתוך מכתביו. מהם נראה, שכל ימיו שאף לכתוב את «הַספר»—בה"א הידיעה—על היהדות,—והדבר לא עלה בידו. וכל ימיו שאף להוציא את הפרובלימות הלאומיות שלנו מתוך קרן־זוית זו, שקורין לה «יהדות», אל העולם הגדול של האנושיות,—ואף זה לא עלה בידו. אפשר, גרמו לכך חנוכו וסביבתו ותנאי־חייו; ואפשר, מפני שכך טבעו—לפחוד מכל מעוף רם ביותר, שמא תִשְתַבֵּרנה הכנפיים... פעם אחת הוא מודיע, ש«חשב לגשת אל המלאכה לחבר ספר־היסטוריא קצר, לא בשביל המון ,בעלי־הבתים', כי אם בשביל המון התורנים והמשכילים שבקוראי עברית» [4],—והדבר בטל—. באמצעותו של פרופ' ישראל פרידלֶנדר הזמין

1) אגרות אחד־העם, I, 248—249.
2) שם, IV, 202, 217.
3) על פרשת דרכים, IV, 217.
4) אגרות אחד־העם, II, 253.

אותו ד"ר כורש אדלר, שיבוא לאמריקה ויקרא במכון מדעי עברי על «תולדות המוסר היהודי»; אחד־העם עצמו צמצם את הנושא עד לה«רעיונות העיקריים של המוסר היהודי בהתפתחותו ההיסטורית»[1] וקבל ארכה לשנה יתרה, — וסוף־סוף לא עלה בידו להכין את עצמו ולא קִיים את הבטחתו לבוא לאמריקה ולקרוא שם את שעוריו: הבטחתו היחידה, שלא קיים אותה מפני שאֵימתה של הפרובלימה הגדולה נפלה עליו. — הוצע לפניו לכתוב מאמר לא על טולסטוי בכלל, אלא על יחסו של טולסטוי אל היהדות, וכבר אסף את הספרים הנצרכים לכך והתחיל קורא בהם לשם מאמר זה[2], — וסוף־סוף לא כתב את מאמרו על טולסטוי. —

ומיום שפסק לערוך את «השלח» חלם על עבודה גדולה, שבה ראה את «השארות־הנפש» ואת ה«עולם־הבא» שלו, זהו ספר על הנושא: «היסוד הלאומי בתורת היהדות ומוסרה"[3]. הרבה פעמים הוא מזכיר עבודה זו במכתביו בגעגועים ומרמזי, שכבר התחיל מקבץ חומר בשבילה, — וכלום לא יָצא אף מזה, ודאי, אפשר ליַחֵס דבר זה למצבו המשונה של סופר בישראל, ש«ביום הוא כותב „מאמר על מסחר הטהע במקומות שונים, ובלילה — אם לא יפריעוהו ענינים אחרים — על דבר הרמב"ם»[4]; ואולם מי שיש לו יכולת רוחנית והַכְרָחָה נפשית לכתוב ספר ממין זה, לא יאכל ולא ישתה ויזניח את כל עסקיו ויסבול כל מיני מחסור ועינויים — ויכתוב את הספר, ובפרט אדם כאחד־העם, שתביעות־נפשו היו לו חוק ולא יעבור, האמת היא — שהנטיה המעשית, הפובליציסטית־העסקנית, שבאחד־העם[5] וחוסר מעוף גדול, שהוא נצרך לכל עבודה גדולה, פילוסופית־מדעית כפיוטית־ציורית וכמדינית־צבורית, — שתי תכונות, שהן מתיחסות זו לזו כאָב ותולדה, — הן הן שגרמו לכך, שלא עלה בידו לכתוב ספר כ„מורה־נבוכים" בשעתו וכספרו האחרון של הֶרמאַן כהן בזמננו;

* * * * * *

כל מה שנאמר עד כאן אך מבליט ומטעים את תכונת ה«אדם השלם» — לא את ה«גאון» הַחַדְצְדָדִי — שב«אחד־העם», שמִטבע־הדברים היא שוללת ומוציאה רַבְגוֹנִיוּת, דמיון, הקֶף ורחבות, במכתביו מבהיקים ונוצצים בברק עליון טוהר־לבו וחדירתו העמוקה אל תוך חזיונות־החיים של עמנו, ואפשר וצריך ללמוד מהם יושר־לב, עמידה על הדעת וכובד־ראש בכל הנוגע לשאלות־האומה וזהירות ורגש־אחריות בכל הנוגע למעשים לטובתה, ובזמן כזמננו, שהתחמרנות וההפקרות נוטלות

1) אגרות אחד־העם, IV, 188—190, 194, 205, 223, 225, 274—275.
2) שם, שם, עמ' 183—184, 192—193, 194—197, 203, 217, 233—234.
3) שם, V, 180; ועיין גם־כן: שם, III, 211; IV, 301, ועוד.
4) שם, III, 200.
5) עליה כבר העירותי במאמרי הראשון, עיין למעלה, עמ' 19—20.

בו מקום בראש, ובאומה כאומתנו, שהתלישות והרפיפות, השטחיות והרכנת־הראש לכל הצדדים נעשו לה בגלותה כמעט תכונות עיקריות, — כלום יש לך דבר יותר חשוב משלמות־הנפש, מזהירות־ההחלטה ומאחדות המחשבה עם המעשה? — והרי כל המעלות הגדולות הללו מצויות בששת הכרכים של «אגרות אחד־העם» ועושות אותם ספר, שמְחַסֵם את האופי האנושי ועושה את היהודי נאמן לקניני־האומה וגֵאֶה ביהדותו העתיקה־החדשה.

ואחד־העם עצמו מחייב להראות את כ ל הצדדים של חייו ופעולתו כמו שהם. בשנַים ממכתביו הוא חוזר ומתאים שתי פעמים זו אחר זו, שפרסם את מאמרו «נסיון שלא הצליח» מטעם זה: «לא חפצתי, שישאר שמי קשור באיזו ,הגדה' והבאים אחרינו יראו בי מעין ,גבור' המצביא חַיל של,גבורים', שכולם יחד עושים מעשים ,כבירים' ב ס ת ר, וכו', אם ישאר איזה זכר לעבודתי בדורות הבאים, רוצה אני, שיהיה נקי מכל זיוף ולא תדבק בו מאומה מן ה,אילוזיא', הרגילה ביחס ל,גבורים'» 1). ואמנם, רק דבר זה הוא תכליתו של המאמר הנוכחי: להראות, שאדם ש ל ם הוא אחד־העם, «גבור» בצבא המחשבה העליונה — לא, הוא ניסה להוציא אותנו מן הגֶטו הרוחני — הוא העמיד ראשון את היהדות הלאומית «על יסודות אנושיים כלליים» בתור הסתכלות־בעולם מיוחדת 2) וניסה בהרבה ממאמריו לסגל את הרעיונות האירופיים החדשים לצרכיה של היהדות השבה לתחיה, — ועל זה יזָכר שמו לטובה כל עוד יחיה עם־ישראל. אבל עדיין אנו מצפים לגדול ממנו, שיבוא אחריו ויכניסנו לארץ־הבחירה הרוחנית: יתן לנו את הַספר בה"א הידיעה, שבו תתבסס ביסוס עיוני עליון יהדות אנושית בעלת הקף גדול, שתהא מַספקת לתביעותיהם של חיינו ה א נ ו ש י י ם הרחבים כיום הזה. ספר בעל הקף כזה עדיין לא נברא — אף הֶ ר מ א ן כ ה ן לא היה בכחו לבראו מפני השקפותיו האַסימילאַציוניות־למחצה, אף־על־פי שהֶקפו ומעופו גדולים היו הרבה משֶל אחד־העם, ותפקידנו הרוחני כיום הוא — לברוא דור, שיהא מוכשר לתפוס את העולם הכללי ואת החיים־ביהדות בתפיסה רחבה ומקפת א ח ת. וזה יהא אפשר א ך א ם נ ע ש ה א ת י ה ד ו ת נ ו — א נ ו ש י ת ג מ ו ר ה: אז רק אז תפסוק הקינה על «נטירת כרמי־זרים», וביחד עם זה תהא לנו רשות ואפשרות להטיל את יהדותנו המחודשת וה«מְאוּנֶשֶת» — אם אפשר לומר כך — על האנושיות כולה.

אחד־העם, היהודי השלם, היהודי הגֵאה, פסע את הפסיעה הראשונה — בתוך המחנה הלאומי ההוגה־דעות — מן הגֶטו אל העולם האנושי־הכללי, ועל הדור הבא מוטלת החובה הגדולה והקדושה לפסוע עוד פסיעה אחת מקרן־הזוית היקרה,

1) אגרות אחד־העם, V, 35, 40.

2) ב ן ־ י ה ו ד ה ו פ ר י ש מ א ן עשו כך רק בכיוון מ ע ש י ויש בהם עוד (ביחוד בפרישמאן) מקצת מן היחס אל ה«אנושיות הכללית» של ד ו ר ־ הַ ה ַש כ ל ה.

אבל המצומצמת, שלנו אל העולם הגדול, שמצַפֶּה לישועה מן המזרח. בני־אדם שלמים ויהודים גאים כאחד, שאינם בונים חיץ בין יהדות ואנושיות ונוטלים חלק בכל קניניו של העולם הגדול ככל בניו השָוִים בזכויות וחובות, יהיו נושאים בגאון לקראת אירופה ואסיה כאחת תרבות בת אלפי שנים, שאם נתנה לאומה אחת קטנה־גדולה קיום נצחי, אי־אפשר, שלא תתן בזמן מן הזמנים לאנושיות המתפתלת ביסוריה מרפא ויֶשע.

ירושלים־תלפיות, ה׳ מרחשון—ז׳ טבת תרפ״ז.

אַחַד־הָעָם

מאמר רביעי.

בכ"ח טבת תרפ"ז, בשעה 6 בבוקר, גוַע אחד־העם בתל־אביב בתוך שנתו אחר מחלה ממושכת במשך כמה שנים.

מה יש לעורר קינה על מותו? — והוא השלים את «ימי־שנותינו» שבעים שנה, זכה לסיים את מפעל־חייו — את ארבעת הכרכים של «על פרשת־דרכים», זכה להוציא ששה כרכים של «אגרות אחד־העם», זכה להשתתף ביצירתה ובניסוחה של הכרזת־באלפור, זכה לחיות את שש שנותיו האחרונות בארץ־ישראל מוקף כבוד וחבה מסביב, זכה לחוג בה את יום מלאת לו שבעים שנה ולראות, שאין ביהדות כיום שם מכובד משמו, וזכה למות בארץ ומיתתו מלוּוָה באבל־עם, שלא רבים זכו לו אף מבין גדולי־אומתנו.

ולמה נעורר קינה על מותו? מה יכול בן־תמותה מישראל להשיג בחיים — ולא השיגוֹ אחד־העם? — והרי פטירתו מן העולם אך שחררה את גופו מיסוריו הקשים! —

ואולם הספד אחר יש להספיד את אחד־העם וקינה אחרת יש לקונן על מותו.

* * *

לכל אדם גדול יש צערו שלו, בן־הלויה של הטראַגיקה שבחייו.

ולא צערו המובע של אחד־העם: שאי־אפשר לה, לאומה, שאלפי־שנים נשאה בדומיה עול־גלות ועול־תורה, להסתפק במדינה קטנה ודלה כאותה של הבולגארים («לפום צערא — אגרא») — לא צער זה היה לוחץ כל הימים את הלב הגדול כְּבִצבת. צער אחד היה לו, צער כבוש, צער אִלם, — ומפני כן יותר עמוק; עמוק כתהום חיינו האפלים.

אומה, שעלתה עד גבהי־המרומים של הרוח, אומה, שהיו לה נביאים ו«ארזי־לבנון», «אדירי־התורה», — האיך היא יכולה לרדת עד עפר ולהתפלש בעפר? האיך יכולה אומה כזו להיות שפחה חרופה לכל גוי שליט, לכל רוח נושבת, לכל תנועה בת־יומה? — ישראל סבא — למה וכיצד הוא מתעַוֶה העוָיות של ילדות ושוכח, שאלפי שנים הוא, זקן־העמים, חי עלי אדמות ושכל שאר הלאומים, שאותם הוא מְקוֹפֵּף בלא בושה, ילדים ממש הם לעומתו?

עַם עשיר־ברוּחַ מתרושֵׁשׁ לפתע־פתאום, יוצא נקי מנכסיו הרוחניים, קורע

מעליו את בגדי־תפארתו ולובש «מלבוש נכרי», שהוא תפור לא על־פי מדתו ועושה אותו ליצן מעורר־צחוק!

כלום יש לך צער גדול מזה? —

הנה הופיע לפני אלפי שנים עם קטן ודל בקרן־זוית אחת שבאסיה, נעשה לפני אלפי־שנים אור לגויים ואלפי־שנים הוא נלחם בעולם כולו, בלא שיכבוש אותו, אבל גם בלא שיִכָבש על־ידו, — ופתאום, במשך פחות ממאה שנה של זִכָּיון מדומה, הוא שוכח את מוצאו, שוכח את עברו, שוכח את מלחמתו ואת קידוש־השם שבה, — ומתנפל לתוך זרועותיהם של אויביו בנפש, ושִכּור מיינה של התרבות הזרה הוא מתגולל בקיאו לפני שונאיו השמחים למפלתו הרוחנית, האומרים בלבותיהם: «האח, יְכלנוהו!»

עבדות־האומה — זה היה הפצע הגדול שבלב הגדול, בה נלחם אחד־העם כל ימי־חייו, בגלוי וברמיזה.

העבדות במדיניות, העבדות בחברה, העבדות בספרות, — כל מיני־עבדות אלה, כולם, כולם מִלְאוהו צער כבוש, שפעמים נתן לו ביטוי במאמרים חובטים כְּבְשבטי־ברזל, ופעמים — בעקיצות דקות וחריפות, שהיו דוקרות ונוקבות את העור הנקשה של העבד־מרצון — עבד ישראל, שאוהב את אדוניו הנכרים ולא יֵצא חפשי.

וכשראה, שהציוניות המדינית דוגלת בסיסמה: «נהיה ככל הגויים, בית־ישראל!», והיא משתעבדת למדיניות זרה, לדיפלומאטיה נכריה, — שפך עליה את חמתו הקדושה.

וכשראה, שספרותנו הלאומית, המשֻכָּם של הנביאים ושל הרמב״ם, מחקה ספרויות זרות ועושָׂה כמקולקלות שבהן ולא כמתוקנות, שהיא מתרחקת ממקורה הברוך ומתקרבת לא למקורות אחרים, אלא לשלוליות זרות, שנתהוו בריחוק־מקום אף מן המקור הזר, — פקד אותה באירוניה הדקה שלו, שהיה פריו של הצער הכבוש, הצער שלאחר יאוש.

ואני משער, כמה צער מיואש ומכאובים אִלְמים גרמו לו חיינו בארץ כיום הזה, יום־יום ראה את האידיאל הגדול כושל ויורד, יורד ומתחלל בארץ־התגשמותו. עבדות בגלות היא דבר נורא; אבל עבדות בארץ גאולתנו ופדות־נפשנו — כלום יש לך דבר מאוּס מזה? — ואותה ראה אחד־העם כאן בשנים האחרונות יום־יום בצורות מצורות שונות, כריעה והשתחויה בפני זרים, מסירת שארית־הפלֵיטה של האבטונומיה הלאומית בידים נכריות, הזנחת הלשון הלאומית מפני לשונות זרות, הכנסת כל מיני תרבות נכריה — פָּתוֹחַ בשמות זרים וסַיים בשירים זרים ובמנהגי־נכרים — לתוך מקדש־החיים החדש, שאמרנו להקים לנו במקום־חֵרותנו, העדפת תנועות מעמדיות זרות, שאין יסוד ושורש להן בחיינו העצמיים, על התנועה הלאומית הגדולה, הזנחת הספרות והמדע בעברית משום חבה יתֵרה לספרות

ומדע זרים, קטנות וחכוכים אישיים ומפלגתיים בלא מדה וקצב, העמדת כל תנועת־התחיה על הממון, שכדי להשיגו כדאי למכור את התנועה אף ל«אילי־הכסף» המטעימים בכל עת ובכל שעה, ש א י נ ם בעד תנועה זו, — את כל אלה הפירות ה«נאים» של העבדות, שהבאנו לכאן מן הגלות, ראה אחד־העם במשך שש שנות השתקעותו בארץ, וכמה גדול היה צערו הכבוש, צערו האִלם! הרי זקנתו ומחלתו לא נתנו לו עוד לזעוק מרה על הנעשה או לדקור את ה«עושים» בעקיצתו הדקה והחריפה, והוא כבש את כעסו על כל הנעשה ועל כל העושים בלבו הפצוע — ומחלתו הלכה וקשתה, רק לעתים רחוקות עוד היתה מתמלטת מלה חריפה מפיו או מעטו — ניצוץ קטן מאש־זעמו הגדולה, וששׁ שנים הלך וגָסַס בקרבנו — וצערו מחלחל כאֶרֶס בתוך נפשו הדוויה — — —

···והנה מת — וצערו עמו··· ואחר מטתו נמשכים בשורה ארוכה המון הספדים והבעות־אבל על «מורנו הגדול», על «מדריכנו הגדול», על «מורה האומה» ועל «מדריך־העם», ועוד, ועוד, ואין שואל ואין דורש: מה הורה ה ו א — ומה קבלו התלמידים המתימרים בשמו מתורתו המאירה? מה היתה הדרכתו במשך שלשים ושמונה שנים — ומי הולך כיום הזה בדרכו הקשה, אבל הישרה והכֵּנה? —

צער עמוק בחיים, צער אִלם מעבר לקבר,
שמא נחדל לקרוא לו «מורנו הגדול» ו«מדריכנו הלאומי» — מתוך בושה לדַבר שקר גלוי כל־כך בפני המת הגדול?
ושמא במקום להספיד א ו ת ו — נספיד את ע צ מ נ ו? —

ירושלים, כ״ד טבת תרפ״ח.

זְאֵב יַעְבֵּץ.

I.

זאב יעבץ, בתור סופר, משורר, מספר וחוקר, נולד זקן; אבל גם בזקנתו שמר לחלוחית של ילדות.

הוא נולד בשנת תר"ח (1848) לאביו המדפיס זוסמאן יעבץ בעיר־המחוז הקטנה קולנה (פלך לומז'ה), על גבול ליטה ופולניה. את ימי־ילדותו בִּלה בתורה, ככל הילדים בעלי־הכשרונות בעיירות הליטְאיות והפולניות של אותו זמן. בידיעותיו בספרות התלמודית, שנוספה עליה גם הספרות המחקרית של ימי־הבינים, הצטיין הרבה, ושכר־הצטיינותו היתה, שהעשיר ותלמיד־החכם ר' נוח פינס מרוז'ינוי (פ' הורודנה), אביו של ר' יחיאל מיכל פינס, מצא אותו ראוי להיות חתן לגולדה בתו המשכלת, שידעה גם עברית והיתה עֵזר לבעלה בעבודתו הספרותית. ר' יחיאל מיכל פינס נעשה גיסו, והשפעתו הרוחנית על יעבץ היתה מכרעת.

יעבץ נסה אחר חתונתו לעסוק במסחר — אבל לא הצליח. איש־הספר היה בטבעו. ואולם סופר נעשה רק כשהגיע כמעט לשנות־העמידה, בשנת 1882, כשֶׁכבר מלאו לו 34 שנים, פרסם את מאמרו הראשון (בחתימת־שמו): «ראשית עבודת־הסופרים בישראל», שאינו אלא פרק מ«ספר תולדות־ישראל», שהתחיל מפרסם אך בשנת תרנ"ה. ומאמר ראשון זה של העתיד להיות עמוד־האורתודוכסיה נתפרסם בכלי־המבטא של היהדות הלאומית המְּתקדמת — ב«השחר» של סמולנסקין.

אבל פרסם את שמו של יעבץ הרבה יותר מאמרו המפורט «מגדל־המאה», שנדפס ב«כנסת־ישראל» של שפ"ר, שנה ראשונה (תרמ"ז, עמ' 89—152). על יסוד החלק הי"א של גריץ ומחודר מרעיונותיהם של סמולנסקין ב«עת לטעת» ושל אלעזר שולמאן בספרו «ממקור־ישראל» (על היינֶה), שאף הוא נתפרסם ב«השחר» של סמולנסקין, אבל, קודם כל, בתור תלמידו של פינס וספרו המקורי «ילדי־רוחי», — מעביר יעבץ תחת שבט־בקורת קשה את «דור־המאספים» ובקיצוניות מרובה של לאומי־דתי גמור וַחֲדַצְדָדִי הוא שולל את כל ערכו של דור זה בשביל קיום היהדות והתפתחותה. המאמר היה לפי רוחו של הדור, שלא רק התבוללות היתה לו תועבה, אלא גם ההשכלה של שנות הששים והשבעים. הרושם היה שלם וחזק ולִיעבץ יָצא שם־תהלה בספרותנו. — ובאותה «כנסת־ישראל» (שם, עמ' 379—399) נדפס גם מאמרו המחקרי «חכם־עדיף», שבו הוכיח יעבץ, שהמדרש «תנא דבי אליהו» נתחבר בארץ־

ישראל דוקה · מסקנה מדעית מתוך הנחה לאומית־ציונית מוקדמת.—ואולם באותה «כנסת־ישראל» נתגלה יעבץ עוד מצד אחד: בתור מספר ומשורר; מובן, בתור מספר ומשורר, שספוריו ושיריו באים אף הם מתוך הנחה מוקדמת—לאומית־דתית וציונית־דתית—ומתוך מגמה למפרע: לחבב את קדשי־ישראל, וארץ־ישראל בתוכם, על הדור הקורא ספורים ושירים יותר ממחקרים מדעיים. כי הכל משמש אצל יעבץ לתכלית אחת: המדע, הפובליציסטיקה, הספור ואף השיר. התכלית היא—קדשי־ישראל כולם, בראש הולכת התורה, שהיא כוללת־הכל: את הדת, את ישראל, את המוסר, את סדרי־החברה, את ארץ־ישראל, ועוד דבר עיקרי היא כוללת: את הלשון העברית, שהיא לשון ספרותית ולשון מדוברת כאחת, כמו שארץ־ישראל היא קדושה לאומית־דתית ותעודה לאומית־מדינית כאחת. כל זה נתגלה לא רק במאמרים המדעיים של יעבץ, שהפובליציסטיקה הלכה בהם שלובת־זרוע עם המדע, אלא גם בספור «בדרך בצאתי», שנדפס ב«כנסת־ישראל» (שם, עמ׳ 661—696) ושבו ניתן כבוד לבילויי״ם, אבל ביחד עם זה—לרוח־ישראל, לתורת־מוסרו, שהכל יש בה, ואפילו Damen-Recht, שיעבץ מצא לו שם בתלמוד: «חִנָּא» («משום חינה»—יבמות ל״ח, ע״ב—חן־אשה), וכך הוא נוהג גם ב«שיחות מני קדם», «נגינות מני־קדם» ו«שמועות מני־קדם», שהן ההצעה הפיוטית הראשונה של האגדה התלמודית שבה הובעה האהבה לְקָדשֵׁי־ישראל באופן פיוטי מיוחד ובלשון פיוטית עדינה ביותר.

זהו יעבץ כולו. במאמריו הראשונים ובספורו הראשון כבר מצא את עצמו. שלם בכל קומתו ובכל צביונו הוא עומד לפנינו בתור תלמידו של י״מ פינס, אבל גם בתור ממשיכו ומשלימו, שעולה עליו לא בעמקות ומקוריות, אבל ברחבות־ההֶקף.

ואדם כיעבץ—תוכו כברו. הוא מאמין באמת—ומאמין בכל מה שהוא כותב. והוא חי את תורתו—לא רק על תורתו. עוד בגלות הוא מתחיל לדבר עברית בביתו, וגם אשתו ובניו מדברים עברית. והוא שואף להשתקע בארץ—למלא בפועל אחר מה שהוא מטיף במאמריו; ובפרט שגיסו ומשפחת־גיסו יושבים שם. ובשנת 1888 הוא מעתיק דירתו לארץ־ישראל. כשהוא בא למוצא ופינס גיסו ודוד יֶלין, חתנו של פינס, באים לקראתו, הוא הולך רגלי לירושלים: אי־אפשר לאדם שכמותו, שיבוא אל עיר־הקודש בעגלה (מסילת־ברזל עדיין לא היתה אז בארץ־ישראל). הוא יושב כשתי שנים (1888—1890) בתור מורה בכפר יהודיה על־יד פתח־תקוה, שקודם לכן יָשב שם הרב המשכיל־הקנאי כאחד, ר׳ מרדכי גימפל יפה מרוז׳ינוי; ושם שוקד יעבץ על למודים שונים ומכין את עצמו לקראת עבודתו הספרותית הגדולה. בשנת 1890 הוא נקרא להיות רב ומנהל־החִנוך בזכרון־יעקב. ואולם לא האריך לשבת במושבה גדולה זו. היא הָיתָה אז «בַּאֲרונית». כולה והלשון הצרפתית משלה בה, ודרכו של

אליהו שייד היתה לקחת מבנות־האכרים לפאַריס ולאחר שתקנינה להן «שלמות» שם—בלשון ובנימוסים הצרפתיים, היה מחזירן לארץ־ישראל בתור מורות ופקידות. אחת מבנות זכרון־יעקב זכתה לחזור מפאַריס בתור «גננת» ופתחה את גן־הילדים הראשון בארץ־ישראל — בצרפתית. יעבץ, העברי השלם, התנגד לכך, והרב והחכם נדחה על־ידי הפקידות הבארונית מפני הצעירה המצורפתת. יעבץ הוכרח לעזוב את זכרון־יעקב. והוא נתישב בירושלים, שיָשב בה כשֵש שנים רצופות (1891—1897).

אבל—«לטובתו נשברה רגל־פרתו». עִסקו בהוראה הכניס לספרותנו את ספרי הלמוד והקריאה הדתיים־הלאומיים הראשונים: «דברי־הימים לעם בני־ישראל» (ווארשה תרנ״ב), «דברי־ימי־העמים ברוח בני־ישראל», ארבעה חלקים (שם, תרנ״ג־תרנ״ד), «המוריה» (שם, תרנ״ד) ו«טל־ילדות» (כנ״ל). בשני הספרים האחרונים יש ילדות טהורה ועליזה מתובלת ביהדות דתית, שעם כל אדיקותה יש בה שמחת־החיים. בשני הראשונים המגמה האורתודוכסית נוטלת מקום בראש; אבל ה«מאור שביהדות» ושאיפת־התחיה לא נדחו מפני אדיקות זו, שאינה נעשית חשוכה ואינה דוחה את קניני־האדם באשר הוא אדם. ומה שהוכרח לעזוב את זכרון־יעקב ולהתישב בירושלים הכריח אותו להתמכר לספרות כולו.

הוא מתחיל להוציא ירחון או רבעון בשמות שונים (לכך הוכרח מפני שלא היה לו רשיון להוציא ירחון קבוע): «הארץ»—ארבע חוברות (ירושלים תרנ״א); «מירושלים», שתי חוברות (שם, תרנ״ב); «פרי־הארץ», שתי חוברות (ווארשה תרנ״ב), «גאון־הארץ», שתי חוברות (שם, תרנ״ג־תרנ״ד) — הקֻבָצים הללו, ביחד עם ספרי־החנוך, לא סִפְקו לו די פרנסתו, אבל את השקפת־עולמו בִטא בהם, אותה נראה למטה. כאן ראוי להעיר, שבקֻבָצָיו המרובים היו מחלקות עיקריות אלו: א) פובליצסטיקה, שבה שאף יעבץ ביחוד לדרך אמצעית בין השקפותיהם של החשוכים, בוזי־הישוב ובוזי כל דבר אנושי, מצד אחד, ובין אותן של החפשים־המתקדמים, בוזי־המסורת ומבקרי־הישן, מצד שני. ואולם במחלקה זו נועז יעבץ גם להלחם,—הוא, שלא היה איש־מלחמה בטבעו. הוא — היחידי, זולת אחד־העם, שנועז להלחם בפקידי־הבאַרון עם כל הדימוראליזאַציה, שהכניסו פקידים אלה לתוך הישוב. הן אמנם, הוא נועז להלחם בהם מפני שפקידים אלה מֵררו את חייו בזכרון־יעקב; אבל אילו התפשר עמהם, כסופרים עבריים אחרים בארץ־ישראל, הרי היה יכול להשיג על־ידיהם משרה בטוחה ולהתפרנס בשופי ו«בכבוד». הוא לא נתפשר עמהם ועורר את העולם היהודי על הקלקלה הישובית של אותו הזמן וגם—על הפצת הלשון הצרפתית במושבות ועל הזלזול בלשון העברית ובתרבות העברית. יִזָכר לו גם דבר זה לטובה! — ב) מאמרי־מדע, ביחוד בכל מה שנוגע לנימוסיה של ארץ־הקדם ולספרותנו העתיקה, שנוצרה בארץ.

על זה נוספו על־ידי דוד יֶלין הנסיונות הראשונים לתת לפני הקהל העברי תרגום ממיטב היצירות בלשון ערבית («שירת־ישראל על אדמת־ישמעאל»).— ג) מאמרים על תחית־הלשון, שבעיקרם היו לא חידוש־מלים, אלא גילוי המלים העתיקות,—התנ"כיות, התלמודיות והמדרשיות,—שאפשר להשתמש בהן כיום לצרכי החיים החדשים והמחשבה המחודשת, ומה שחשוב מזה—גילוי צורות עבריות חדשות של הלשון (הכפלה לשם חיזוק, הקטנה, ועוד). על מדת־ערכה של מחלקה זו לתחית־לשוננו והרחבתה קשה להפריז.— ולסוף, ד) ספורים ושירים מחיי־הארץ, שיָצאו גם בתור מחברות מיוחדת: «ראש־השנה לאילנות», «פסח של ארץ־ישראל», «ממראות־הארץ», «חֳרָבות לאתִים», ועוד, ועוד. בהם נתן יעבץ ציור אידיאלי מן החיים החדשים בארץ, במושבות ובירושלים, שבהם הולך וקם דור רענן ועובד, אמיץ־לב ובריא בגוף וברוח, שביחד עם התחדשותן של הסגולות האנושיות של אומה חיה על אדמתה, שנתגשמה בו, בדור זה, נתחזקה בו השאיפה לשמור את תורת־אבותיו ומנהגי־קדם מכל משמר; והחדשות והישָׁנות אינן נעשות בו צרות אלו לאלו, אלא באות לידי סו'נְתֵּיסָה עליונה ומתקיימות בהרמוניה נאה.

הספרים עשו רושם חזק ומתחילה גם הצליחו להתפשט הרבה. אבל האדיקות שבהם עוררה התנגדות נמרצת מצד סופרים עבריים שונים, והקורא העברי, שבכלל הוא מתלהב בקלות ומצטנן במהירות מרובה מזו, לא עוד הרבה לקנות את ספריו של יעבץ. ופרנסה אחרת לא היה יכול למצוא בירושלים, ולפיכך הוא עוזב את הארץ בלב נשבר בשנת 1897, לאחר שיָשב בה כעשר שנים (1888—1897), ומתיישב בווילנה. שם הוא מתמכר כמעט כולו להמשכת ספרו «תולדות־ישראל», שהכרך הראשון שלו יצא בשנת תרנ"ה והכרך התשיעי — ימים מועטים קודם פטירתו, ועוד כרך עשירי נשאר ממנו בכתב־יד, שבו הושלם כל הספר הגדול, שיעבץ התחיל בכתיבתו בשנת 1871, ובכן עברו כמעט 25 שנים עד שפרסם את הכרך הראשון (1871—1895) והדפסתו נמשכה כשלשים שנה (1895—1924).

ואולם, כשנתיישב בווילנה, השתתף הרבה גם בעבודה לאומית־ציונית. ביחד עם הרב המופלא ר' יצחק יעקב ריינֶס, היה יעבץ אחד מן המיסדים של ה«מזרחי» (1902), שבאמת היה הוא האידיאולוגוס שלו כל ימי־חייו. אחר הקונ־גרס הששי, שבו היה המזרחי בעד אוגאַנדה, נעשה יעבץ אף הוא «אוגאַנדאי» כביכול (מובן, אך ורק בתור «מלון־לילה») וערך במשך שנתיים ויותר את הירחון של המפלגה «המזרח» (1903—1904), שבו המשיך את מחקרי־הלשון ואת חבוב־המסורת; ואולם אנוס היה לנהל בו גם «פוליטיקה» מזרחית, שלא היה מוכשר לה. עוד השתתף בוועידה השניה והשלישית (ועידת־פֶּרֶסבורג) של ה«מזרחי», ובזו האחרונה (1904) אף הרצה הרצאה חריפה נגד הספרות העברית, שמְטַּפֶת ל«מינות», לבקורת־המקרא ול«פריצות»,— וירד מעל הבמה המדינית־

החברותית, הוא נשתקע כולו ב«ספר תולדות־ישראל», שהוציא כרך אחר כרך למרות ההתנגדות, שמצא לו ספר זה מצד סופרים כליליינבלום («השלח», כרך א׳, עמ׳ 167—177, 364—371), מווילנה בא לברלין, ששם מצא לו מכבדים בין חכמי־ישראל המשמרים, ולרגלי מחלת אשתו התישב בסודן על־יד פראנקפורט ענ"מ, שאף שם הרגיש את עצמו מוקף כבוד והערצה מצד אדוקי־פראנקפורט, ולאחר שמתה עליו אשתו־עוזרתו והוא נשאר גלמוד, עבר אל בנו באנטווירפן (בלגיה), שישב בה עד המלחמה, כשהתחילה מלחמת העולם הוכרח לעבור מאנטווירפן ללונדון אל בתו, ומשם — ללידז, שישב בה שתי שנים בלא מסבת חכמים וסופרים, ולסוף חזר ללונדון, המשיך שם בביתה של בתו את «תולדות־ישראל» עד גמירה והוציא גם «סדור עבודת־הלבבות» (ברלין תרפ"ב) עם פירושו ועם הערת־המקורות (מה שעשה במחברת קודמת לכך בשם «מקור התפלות והברכות», שם, תר"ע), ועוד בחנוכה תרפ"ד, שבועות מספר קודם פטירתו, כתב ומיד פרסם ב«העולם» הברליני (שנה י"א, גליון מ"ט) מאמר בשם «חקור במקום בקור»—נגד בקורת־המקרא ובעד ספרו המשמר של ר׳ חיים הֶלר: «הנוסח השומרוני של התורה», שבו יש השתדלות להוכיח, שהנוסח השומרוני אינו אלא העתקה מנוסח־התורה המקובל, יעבץ נשאר נאמן לעצמו עד יומו האחרון.

בי"ח שבט תרפ"ד, בן שבעים ושש שנים, נפטר יעבץ בלונדון בביתו של בנו בלא שנתמלאה תשוקתו—לעלות לארץ־ישראל ולבלות שם את שארית־ימיו. ולא נמצא אדם, שיודיע בטלגראמה לעתונים על מיתתו כמו שמודיעים עכשיו על נצחונו של אַתליט מתגושש בזירה——

II.

מַהִי השקפת־עולמו של יעבץ ?

מקצתה כבר ראה הקורא בפרק הקודם, בהרצאת תכנם העיקרי של חבוריו. כאן אני בא לסַכֵּם אותה בהפשֵׁטה ובכללותה.

יעבץ הוא החסיד בין המתנגדים. הוא ממשיך את רעיונו של סמולנסקין, שהיהדות תורת־חיים היא, ואולם היא לא רק תורת־חיים, אלא גם תורה־אור, תורה־שמחה, תורה מתקנת־עולם ומיַשבת־עולם. אין היא שואפת אל סגופים ונזירות והמתת־חיים: היא שואפת, להפך, להבראת־החיים, לתיקונם ושפורם. הן אמנם, היא מטלת חובות דתיים־מוסריים קשים על האדם, אבל חובות אלו צריכות לשמש ריגולאַטור של החיים, כדי שלא תפרוצנה תאוותיו של אדם חוק ולא תקלקלנה את סדרי־החברה, ועל־ידי כך—את המוסר הטוב ואת החברותיות המוצקת, וכך עושָׂה היהדות את חייו של האדם מישראל (ישראל, שהוא אדם גמור, ואדם, שהוא ישראלי שלם) בריאים ומלאי

חֶדות־ההויה׳ כי דת־ישראל׳ אף־על־פי שהיא מעכבת בעד התפרצותן של התאוות האנושיות׳ אינה מחַנקת אותן לגמרן ואינה גוזרת גזירות׳ שאין הצבור העברי יכול לעמוד בהן; גזירות כאלו מבטל התלמוד על־ידי פירושים ומדרש־כתובים ועל־ידי תקנות׳ שלא פסקו מישראל לא רק בתקופת־התלמוד׳ אלא אף בימי־הביניים וכמעט עד ימינו אלה («פרוזבול»׳ «עירוב»׳ הסקת־תנור בשבת על־ידי נכרי ו«התר־עיסקא»)׳ והמוסר העברי מוסר ארצי הוא ולאומי־חברותי׳ הוא נותן מרחב לכל הטוב והמועיל לאדם וגודר גדרים רק כלפי חיים של הוללות והפקרות ואַנסות׳ שהיוונות מתפעלת מהן׳ כמו שהיא מתפעלת בכלל מן הכח ומסערת־התאוות ומן השכל הקר והמשפט החובלני; בעוד שהנצרות היא רגשנית ומסתורית ויש רכרוכית יותר מדאי במוסרה׳ ועל־כן קיצונית היא בתביעותיה המוסריות ובלתי־מציאותית׳ ומכיון שכך היא דת־ישראל׳ שהמוסר הישראלי כלול בתוכה׳ אין קיום המצוות המעשיות המרובות׳ שלכאורה הוא נראה כעֹול כבד׳ למשא על אותו יהודי׳ שאינו מתבולל מדעת ושלא מדעת ואינו מחַקה את הגויים׳ להפך׳ המצוות המעשיות לכל פרטי־פרטיהן שומרות אותו מקלקול־המדות׳ ממלאות את חייו פיוט דתי («שמחה של מצוה») ונותנות לו הכרה משמחת של אחדות עם אלהיו׳ עם אומתו ועם האנושיות כולה׳

ה«משכילים» וה«חפשים» מישראל צוֹוְחים על האמונות התפלות׳ וכן על רבוי הדינים׳ שקשה לקיימם בזמננו׳ לדעתו של יעבץ׳ אין בדת־ישראל שום אמונות ודינים׳ שעבר זמנם׳ אף אחד מהם אינו מונע את היהודי מלהיות אדם בצאתו ובאהלו כאחד׳ לנהוג במנהגים ונימוסים נאים ולהיות חבר מועיל בחברה האנושית של עכשיו׳ המדעים האירופיים המדויקים אינם סותרים את היהדות׳ ובמקום שנראה לנו׳ כאילו המדע סותר את האמונה הישראלית׳ אין אלו סתירות אלא בעיניו של המתיחס גם ליהדות גם למדע בקלות־ראש: או אין כאן יהדות או אין כאן מדע׳ האדיקות החשוכה׳ שמתייחסת אל כל דבר שמחוץ לדת בשלילה׳ אינה ברוח־היהדות׳ וההשערות התלויות בשערה׳ שנחשבות לגופי־מדע׳ אינן מדע כללי. יהדות אמיתית ומדע מתון אינם צוררים זו לזה׳

הן אמנם׳ היהדות כיום הזה אינה שלימה מפני שהיא בגלות׳ הציוניות היא השלמתה; מובן׳ הציוניות המיוסדת לא על שִנוי־ערכים׳ אלא על המסורת׳ שהרי היא היא השלָמה למסורת׳ הטבעת המרַתֶּקת את כל ארבעת אלפים של תורה׳ לדעתו של יעבץ׳ אפשר לציוני שלא להיות מזרחי׳ אבל אי־אפשר למזרחי שלא להיות ציוני׳ כי הציוניות היא חלק בלתי־נפרד מן הדת הישראלית׳ שהיתה תמיד לאומית וארצישראלית ביסודה׳ התורה זקוקה לגוף להתלבש בו; וגוף זה יש לו שני פרצופים: ארץ־ישראל והלשון העברית׳ ובמובן זה יש ערך גדול בעיניו של יעבץ לעבודת־האדמה בארץ־ישראל: הרי כל

«סדר־זרעים» שבמשנה מלא ממנה· ועבודת־האדמה אינה אפשרית בלא גוף בריא: ידים נְקֻשׁוֹת ושרירים חזקים· ויעבץ מתאר את האידיאל של היהדות הקדומה החזקה והאמיצה· כפי שהוא מתחיל להתגשם — או ראוי שיתגשם — במושבות של ארץ־ישראל· בספוריו הנזכרים למעלה· ואפילו «אַלבום מירושלים»· שבו באו פרחים מיובשים נאים מארץ־ישראל בצד שירים נחמדים של ר׳ יהודה הלוי ושל יעבץ עצמו· הוא מוצא לנכון להפיץ ברבים·

ואידיאל זה של התחדשות החיים ה ח י צ ו נ י ם· עד כמה שאינם מתנגדים למסורת· על יסודה ובסיסה של מסורת זו· הוא מכניס גם לתוך ספרי הלימוד והחינוך· שנפרטו למעלה· ובמדה ידועה—גם לתוך ספרו «תולדות־ישראל»·

את הליקויים של הסתכלות־בעולם יהודית זו לא קשה לתפוס· קודם כל· אין כאן שום מושג מ ה ת פ ת ח ו ת· ההתפתחות אינה הנחת שכבה אחת חיובית על גבי שכבה חיובית שניה· באופן שהמצב ההיסטורי המאוחר הוא סכום כל השְׁכָבות החיוביות· כמו שיוצא על־פי השקפתו של יעבץ· ההתפתחות ההיסטורית יש בה מעלות ומורדות· חיוב ושלילה מתגוששים בה· ה מ ל ח מ ה היא אֵם כל התפתחות; המלחמה· שעם הצטברותם של כחות־השלילה היא גורמת ל מ ה פ כ ה· יעבץ אינו יודע שלילה· אינו יודע מלחמה· ועל אחת כמה וכמה מהפכה ממש· לכל היותר· הוא מכיר בתחיה בתור חזרה אל הטוב שבַּיָשָׁן· ואולם הוא אינו משיג· שאף חזרה כזו קשורה במלחמה ובתיקונים עיקריים· ה נ ב י א י ם דרשו בימי א ח ְא ב ו א ח ז ו י ה ו י ק י ם חזרה אל אלהי האבות והמדבר; ומפני־כן היתה להם מלחמה קשה בכל הקיים וההווה· שהעריצו כהני־הבעל· עבדי־ההסתגלות· «עושה־חדשות—בעל־מלחמות»· ומי שאינו נלחם לא רק אינו מחדש· אלא אף אינו מחזיר נשמה לחדש שבַּיָשָׁן· יעבץ לא יָדַע את המלחמה לא אך בעד החדש· אלא אפילו בעד הישן· הכל טוב· הכל נכון—כל שהמסורת מחַיַּבְתּוֹ· כל התקופות הישראליות עם כל נגודיהן ועם כל מלחמותיהן זו בזו היו נראות לו כשכבות־שכבות «מעור־אחד»· שהן מונחות זו על ג ב זו וזו ב צ ד זו· והכל טוב· והכל נאה· והכל מתוקן ו מ ק ו ב ל· ומהיכן בא ה ח ו ש ך הנורא לעולם־היהדות בפולניה של ימי־הבינים ואף של המאה הי״ח והי״ט· שבהן אפילו תנ״ך היה אסור ללַמד לילדים· לא רק חכמה חיצונית «טרפה־פסולה»? ומהיכן באה ה ס ג פ נ ו ת הקיצונית והאמונה התפלה בשדים ורוחות ומזיקים וב«קרע שטן» ו«סנסיני וסמנגלוף» וכיוצא באלו· שנעשו עיקרי־היהדות בתקופה ידועה וחדרו אפילו לסדור־התפלה ולהפוסקים שלנו?—ומצד שני· מהיכן באה הכפירה האיומה· שנתנה את כל קדשי־ישראל למרמס בו ברגע· שנפלו חומות־הגֶטו והיהודים טעמו טעם חיים אירופיים יותר מלאים ויותר נאים? — כל הפרובלימות הללו הן· בתור פרובלימות· מחוץ לחוג־הראִיָה של יעבץ· אהבתו הנפרזת ל«תרבותנו העתיקה

עם כל פרטי־פרטיה» ול«המאור שביהדות» מסמאת את עיניו: הכל לו «תרבות» והכל לו «מאור». שד"ל קדם ליעבץ בהבדלת היוונות לרעה והיהדות לטובה, בבכּור התרבות הצנועה של רש"י על פני זו של ראב"ע ורמב"ם. ואולם שד"ל היה לוחם. שד"ל נועז לדבר קשות על גדולי־ישראל, שלא היו לפי רוחו. בשביל יעבץ «כולם אהובים, כולם ברורים». הכל אמת אם רק נתקבל באומה, רק מה שדחתה המסורת—זהו רע. בקורת עצמית אין, הערכה חדשה אין, יש אך הצעת ההערכה הישנה והמקובלת במליצות חדשות.

כך הם מאמריו הפובליציסטיים והמדעיים של יעבץ וכך הן גם «תולדות־ישראל» שלו. עד היכן הגיעה הערצת־ה«מסורת» בספר היסטורי זה יש לראות משתי דוגמאות אלו: בחלק א׳ הוא נותן כאראַקטריסטיקה של שנים־עשר השבטים (שאין לו שום ספק במספרם זה מראשיתם) ומספר, ששבט אָשר היו לו בנות יפות ביותר. מהיכן יודע הוא «עובדה» היסטורית זו?—מן המדרש (ב"ר, קרוב לסוף פצ"ט): «מאשר שמנה לחמו—שבנותיו נאות»; שהרי «אין לחם אלא אשה», כידוע... דוגמה שניה: במשנה (סוכה, פ"ב, מ"ח) מסופר מעשה משונה זה של שמאי הזקן: כשילדה כלתו בן (סמוך לחג־הסוכות או בחג עצמו) «פיחת את המעזיבה» כדי שתינוק בן־יומו זה «ישב» (ישכב) בסוכה, שהרי האשה, ובפרט היולדת, אינה חייבת בסוכה... מעשה משונה זה, שמעורר הרהורים מעציבים על מה שאליו יכלה להגיע ה«קפדנות» הדתית עוד בימי בית שני, מספר יעבץ בקורת־רוח מיוחדת (תולדות־ישראל, V 52).—ובכלל, יעבץ יודע לשבח כל תנא ותנא וכל מעשה ומעשה של כל תנא ותנא, באין יוצא מן הכלל, יותר מן התלמוד עצמו. התלמוד יודע לספר על תנאים שונים (למשל, על ר׳ אליעזר בן הורקנוס) מעשים, שלא היתה רוח־חכמים נוחה מהם; יעבץ אינו יודע מעשים כאלה: הכל טוב והכל נאה והכל מתוקן מפני שהכל—מקובל. כאילו היו התנאים מלאכים גמורים, שאינם עלולים לחטוא, ואפילו לא לטעות. וכך מטשטשת בספרו צורתם האישית של גדולי־ישראל אלה והבאים אחריהם, שהרי מלאכים אין להם אישיות.

אבל גרוע מזה הוא צדוק־הדין של ההיסטוריה, שיעבץ עסק בו תמיד. על־ידי כך אין ההערכה ההיסטורית שלו – תביעה חדשה על יסוד הישן, אלא ישון ההכרה הלאומית בשאיפתה אל שינוי בדרכי־חיה על יסודות היסטוריים, אל ביטולו של המיושן והרקב שבתוכה על־ידי פִנוּיָם מן הדרך אל התחיה. והרי זוהי טענתנו כלפי ה«מזרחי» וכלפי המשמרים כולם: ודאי, צדקו במה שהם רוצים לבנות את הכל על יסודה של המסורת ולהציל את הטוב שבישן – בלא זה אין לאומיות היסטורית ואין ציוניות; אבל כדי לבנות על יסוד כזה וכדי להציל טוב זה צריך, קודם כל, לפנות את הדרך

משברי־הכלים ומן הצרורות, שממַלאים את מקום־הבנין עד אפס מקום לבנות, ולטאטא את הרע שבישן במטאטא־השמד, דוגמת גן יפה ונהדר, שהעלים הכמושים והרקֵבים של הסתיו מתגלגלים על גבי קרקעו עוד באביב ומדכאים את נצני־האביב הרכים, שאינם יכולים לצמוח מתחת כּוֹבד־משאם של אלה... ואולם יעבץ ותלמידיו ה«מזרחיים» ושאר המשמרים כולם אינם יודעים מה זה לפנות דרך ומה זה לטאטא את הרע, אין בשבילם ביהדות שברי־כלים וצרורות ואין בשבילם בַּיָשן רע כלל, הכל אבני־משכית טובות לבנין, הכל טוב ומתוקן.

וכשם שבהיסטוריה כולה לא יָדע יעבץ התפתחות במובן השלם של מלה זו, כך לא ידע אותה אף בכל הנוגע ללשון העברית.

יעבץ גילה אוצרות בלשוננו. די להזכיר, שמִלות רגילות על לשוננו כיום הזה כ«תרבות», «חסכון» ו«כביש» שלו הן: הוא חשף אותן בספרותנו העתיקה ונתן להן חיות בלשוננו החדשה. הוא אף חידש מלים לפרקים — אמנם, לפרקים רחוקים. וצורות־לשון גילה, אפשר, יותר מכל שאר חוקרי־לשוננו זולת בן־יהודה. די להזכיר, שהוא התיר לעצמו צורות מעין «כְּלַבְלֵב» — כלב קטן, ו«חֲתַלְתּוּל» — חתול קטן, והכניסן לתוך ספרי־הלמוד שלו. — ואולם אף כאן לא הכיר בדרך־ההתפתחות. הוא, התלמודי הגדול, שהצורות התלמודיות של הלשון העברית והאוצר התלמודי של המלים העבריות היו יקרים לו כל־כך, יכול היה להשתמש בספר מדעי בוי״ו־ההפוך ולהתחיל את «תולדות־ישראל» שלו בוי״ו־החבור: «ושלשת מעָינות יוצאים מנגב להרי הלבנון» (I, 9). הצורות התלמודיות היותר מאוחרות משמשות בחבוריו בערבוביה עם הצורות המקראיות היותר עתיקות, היותר אַרכַאיסטיות, שעבר זמנן ובטל שימושן אף בכתבי־הקודש המאוחרים — ואין פרץ, ואין צווחה... וביחד עם זה אינו יכול להשלים עם המלה «פילוסופיה», שמשמשת בלשוננו זה אלף שנה, וכותב במקומה «פַּלְסָפָה», ובמקום «פיליפוס» הוא כותב «פיליף». ישן־נושן וחדש־מחודש מוטלים זה בצד זה וזה על גב זה בסגנונו המליצי־המדויק בבת אחת. כאילו אין התפתחות בלשוננו. כאילו אין אף הלשון פושטת צורה ולובש תצורה, כהאומה כולה — אמנם, על יסוד אחדותי, אבל בצורות שונות. חטא זה לחוקי־ההתפתחות, שחטאו בו מחדשי־לשוננו כמעט כולם, וביחוד חכמי־ירושלים, שעשו מיָשן וחדש בלשון בלילה אחת, שאין חוק־ההשתלשלות שולט בה והישן אינו מפַנֶה בה את מקומו לחדש לעולם, — חֵטא זה חָטא יעבץ יותר מכולם.

ואף־על־פי־כן אחד מעמודי ספרותנו הוא זאב יעבץ. היה זמן, בתחילת שנות־התשעים למאה שעברה, שבו עמד יעבץ, בתור משפיע על הספרות המתחדשת, בשורה אחת עם אחד־העם. די להזכיר, שבוולוז׳ין של ימי־ביאליק השתדלו מבחר הבחורים, וביאליק בתוכם, ביצירת סו׳נתיסה בין יעבץ ואחד־

העם. בימים ההם היינו כולנו, הסופרים, שעוד אתמול נחשבנו ל«צעירים», תלמידיו לְגַמְרֵנו או במקצת. אחר־כך סרנו מֵעָלָיו — באו זמנים חדשים וזמירות חדשות. אבל מי שהיתה לו השפעה על דברי־ימיה של אומתו אפילו אך לשעה אחת יש לו השפעה עליה לדורות ולדורי־דורות. וליעבץ היתה שעה גדולה זו, שבה נתן ביטוי לשאיפה הגדולה אל המאור שביהדות, אל רעננות־החיים, אל ישוב־הארץ ואל תחית־הלשון. וכשם שהרבה מן המלות שגילה חיות בלשוננו ובספרינו בלא שיֵדעו רוב המשתמשים בהן את מוצאָן ואת יוֹצְרָן, כך אף השפעתו כולה — גם על מתנגדי־שיטתו — תחיה ותתמיד ביודעים ובלא יודעים.

ירושלים, אדר תרפ״ד.

מֶנְדֶלִי מוֹכֵר־סְפָרִים.

מאמר ראשון.

בשנת תרמ״ד מלאו עשרים וחמש שנים לעבודתו הספרותית של מנדלי. ואז הדפיס המנוח י״ל בינשטוק (זה שהיה אחר־כך חבר של הוועד הפועל ביפו) מאמר מפורט בירחון Восходъ (חוברת־דיצמבר, שנת 1884) בשם: Праздникъ жаргонной литературы (Соломонъ Моисеевичъ Абрамовичъ и его 25-ти летняя литературная дѣятельность). מאמר זה כולל גם הערכה קצרה של ספרי־מנדלי, ואפילו תרגום של קטעים שלמים מ«סוסתי»; ואולם בעיקרו יש בו תולדותיו של מנדלי מילדותו ועד שבא להשתקע באודיסה. תולדות אלו מלאות הן ענין ומנדלי עצמו הוקיר אותן מאד, וכל מי שהיה פונה אליו בבקשה לתת לו חומר ביוגראפי, היה מראה לו על מאמרו של בינשטוק. ואמנם, יש בו משהו משל מנדלי. בינשטוק אומר בראש מאמרו: «התוודעתי אל שלום יעקב אברמוביץ בשחר־נעורַי. לא אחת היינו מוסרים זה לזה בשיחות אינטימיות כל מה שעבר עלינו עם כל פרטי־הפרטים; וספוריו אלה של אברמוביץ משמשים לי עכשיו מקור נאמן». יש, איפוא, חשיבות יתרה לתולדות אלו בתור הוספה להאבטוביוגראפיה של מנדלי, שבאה ב«ספר־הזכרון» של סוקולוב (ווארשה תרמ״ט, עמ׳ 117 — 126)[1], וגם להספור «בימים ההם» («חיי־שלמה»), שהוא אַבטוביוגראפיה, שהתרוממה למדרגת יצירה ציורית, דוגמת Dichtung und Wahrheit של גֵּיטֶה הזקן. ולפיכך אני חושב לנחוץ לתת בראש מאמרי על מנדלי תרגום מדויק מכל תולדות אלו, בהשמטת כל הדברים הנוגעים להערכת־המאורעות ולבקורת־הספרים או להרצאת־תכנם[2].

I.

שלום יעקב אברמוביץ, שנולד בשנת תקצ״ה (1835) בעיירה קאפוליה (Копыль), נתחנך מתחילה ככל בני־גילו; ואולם ה«חדר», שלמד בו, היה יוצא מכלל ה«חדרים» הרגילים, ועל־כן נעמוד עליו קצת, שהרי בו קבל הסופר־לעתיד

---

1) היא נדפסה שנית בחוברת־מנדלי של «השלח» (פרק ל״ד, עמ׳ 3–13), ובפעם שלישית, בתיקונים מועטים—בכרך של מאמרי־הבקורת על מנדלי, שפרסמו ביאליק ורבינצקי מתחילה בתור ספר בפני עצמו ואחר־כך—בתור חלק שביעי של «כל כתבי־מנדלי».

2) בכל מקום, שיש בו שני קוים ארוכים, רמז יש בו, שנשמטה מכאן ולהבא פיסקה קצרה או ארוכה.

את רשמי־הילדות הראשונים. אביו של אברמוביץ נחשב בקאפוליה לאחד מן התורנים היותר מצוינים ועל בקיאותו בתלמוד ומפרשיו לא רק נחל כבוד ויקר בבית־המדרש, אלא גם נחשב לבן־הסמך הראשון בעיירתו: לא רק היו פונים אליו בדבר ישוב של קושיות חמורות בתלמוד, אלא אף היו נמלכים בו בכל עניני־החיים. בתור אדם אָמיד רצה אביו של אברמוביץ, שֶבנו, שנתגלו בו משחר־ילדותו כשרונות בלתי־מצויים, ימָצא בתנאים טובים משֶנמצאו בני־גילו בכל הנוגע ללימוד של התורה הקדושה (שכמובן, כללה לא רק את כתבי־הקודש, אלא גם את התלמוד ואת כל הספרות הרבנית הרחבה), כלומר, הוא רצה, שבנו ילמד יותר ממה שלומדים הילדים בכלל ושלא יוציא בנו את הזמן היקר לבטלה. בימים ההם שימש בקאפוליה בתור מלמד אדם אחד בשם יוסי ראובנ׳ס, שהיה ידוע כמליץ ותלמודי מצוין, אבל גם כאדם משונה ומתמיה. ואמנם, האיך יכול היה שלא להתמיה, אם הוא, תורני ותלמודי, היה בקי במלאכת־הנגרות, היה מחַטב בעץ ומחוקק באבן, וחוץ מזה היה לו עוד מושג ממלאכת־הציור? — החיטובים שעל ארון־הקודש שבקאפוליה — מעשי־ידיו הם; רוב הכתבים שעל־גבי המצבות המפוזרות בבית־הקברות של קאפוליה — ידיו חקקו; והחותמות המוטבעים בפֶלד ובנחושת — אף הם משֶלו הם; ואפילו ציורים לרקימה היה מכין בעצם ידו בשביל כל המין היפה של קאפוליה. והוא הוא שכִסה בסמלים קדושים שונים ובכתָבות מסולסלות את כל כְּתָלָיו של בית־הכנסת הגדול. ועל כל צרה שלא תבוא היה יודע לחשים שונים ותרופות שונות על גבי שקדים ופולים. צייר־מעצמו זה היה, כמו שחזר על זה אברמוביץ בשיחותיו כמה פעמים, אדם בעל נפש עדינה ובעל כשרון פדגוגי הגון, למרות רוב פרנסותיו, היה יודע מחסור נורא כמעט תמיד, והמלמדות היתה סוף־סוף משענתו העיקרית בחיים.—למלמד־מתמיה זה נמסר הנער רב־הכשרון שלנו. אף־על־פי שהמלמד עשה מלאכתו באמונה ולא בִטל את הנער מלימודו על־ידי שאר «עסקיו», היו אלה האחרונים סוף־סוף מעוררים את כוסף־הידיעה של הנער העֵרָני והיו מושכים אותו אל ענינים אחרים, בלתי־ידועים לו, אל מרחקי־הדמיון, שבוודאי מצויים הם מֵעבר לגבולם של התלמוד ומפרשיו.

על דמיונו של הנער ההוזה פעלו עוד שתי אישיות מקוריות, מכריו הטובים של מלמדו, שהיתה לו אפשרות לראותן לעתים קרובות. אחד מן המתמיהים הללו, שהיה מן המיוחסים וה«לומדים» שבעיר, נפרד מעל משפחתו המיוחסת, ובניגוד לכל מה שהיה נהוג באותם הימים, החליף את התלמוד באומנות־הנגרות, שפִרְנסה אותו שלא בדחק, ובדרכים נסתרות הגיע לידי ידיעה לנגן בכנור, ובזה היה מטפל תמיד בשעות־הפנאי והיה משעשע במוסיקה הפרימיטיבית שלו את כל ילדי־קאפוליה. בין הילדים היה נגר־ארטיסטן זה ילד גמור — היה משַחק

ומנגן בשבילם; ואך בתוך הילדים היה מוצא את תענוגו האמתי והיה רואה את עצמו בטוב. שלום יעקב דבק במתמיה זה בכל נפשו, נפש־הילד התמימה, ובחשק נמרץ היה מקשיב לנגינותיו העליזות וגם לספוריו הדמיוניים על העבר הרחוק. המתמיה האחר היה טפוס מהופך מזה לגמרו — ריאליסטן וחפשי־בדעות. גם עסקיו וגם חיצוניותו לא התאימו למושגיהם של בני־קאפוליה בימים ההם. על־פי אומנותו היה רופא־חובש, והיה לבוש בגדים של «אשכנזי», מגלח את זקנו, ובכלל היו חייו חפשים מחייהם של שאר בני־העיר והיה מזלזל קצת במצוות המקובלות מדורי־דורות לפרטיהן ודקדוקיהן. אף־על־פי שבני־קאפוליה ראו בו מין ואפיקורס, עם כל זה לא נועז אחד מהם להתקומם עליו, שהרי הוא היה בקאפוליה בא־כחה היחידי של חכמת־הרפואה, שהכל צריכים לה; וחוץ מזה, עם כל חפשיותו בדעות היה למדן מופלג ובעצם־ידו כתב ספר־תורה על קלף בכתב־מרובע יפה עד להפליא ונתן «ספר» זה במתנה לבית־הכנסת שבקאפוליה. חובש־למדן זה, שהיה מתווכח לעתים קרובות מאד עם המלמד יוסף ראובנ׳ס על ענינים חמורים שונים שבתלמוד, היה מעורר את תשומת־לבו של הנער המבין, וכך אפשר, שזָרע במוחו הצעיר והרופס את הזרעים הראשונים של הבקורת.

עד י״א שנה למד שלום יעקב תחת השגחתו של המלמד, ובמשך זמן זה עבר כהוגן על כתבי־הקודש ביחד עם תרגום־אונקלוס וקנה לו ידיעות מרובות בתלמוד. השמועה בדבר ידיעותיו וכשרונותיו הבלתי־מצויים של הילד נתפשטה הרחק מעל לגבול העיירה וכל מי שהכיר בו הועיד לו כסא־רבנות ב«עיר ואֵם בישראל». מן השנה הי״א ואילך התחיל אביו עצמו מטפל בהכשרת בנו לתעודתו. כמובן מאליו, היו הלימודים—אך ורק התלמוד ומפרשיו המרובים וכל הספרות הרבנית. הוראתו של אביו לא היו לה לא שעות קבועות ולא שיטה ברורה. פעמים שה«בחור» שלנו לא היה לומד כלום במשך שלשה־ארבעה ימים זה אחר זה, ואך היה מתלבט מפינה לזוית; אבל פעמים שאביו היה מעורר את בנו החביב בארבע שעות בבוקר והיה לומד עמו שעות אחדות בלא הפסקה, עד כלות הכחות ממש. פעמים שהמורה והתלמיד היו מתעמקים בשאלות היותר דקות והיותר מפולפלות של המשפט או של מקצוע אחר; אבל פעמים שהיה המורה משובב את נפשו היגֵעה של תלמידו בספורי־נפלאות מחיי־ישראל או באגדות מן התלמוד והמדרש.

הצלחתו של שלום יעקב בתורה ובתלמוד היתה מפליאה: בן י״ד שנה כבר נחשב ל«ח ר י ף» ובאומץ־לב היה יוצא למלחמתה של תורה, ולעתים קרובות היה מנצח על «שדה־קרָב» זה «מלומדי־מלחמה» בפלפול וסברה. חוץ מן התלמוד יָדע גם את כל התנ״ך על בֻּריו וכתב בלשון־הנביאים כבלשון־אמו. למרות מה שלא יָצא מתחומו של אותו העולם העתיק, שהוא כלול במקרא ובתלמוד, ולמרות

מה שלא היה לו שום מושג מתורת־הספרות האירופית, נתעוררה בשלום יעקב הקטן תשוקה אינסטינקטיבית לעלות על במת־הספרות, ובאותו גיל, ששאר הנערים עוסקים במעשי־ילדות, כבר חִבר בעברית מעין דרַאמה כביכול, שאופי של תוכחה לה, וגם שירים שונים על הדר־הטבע. דראַמה זו, שעוד נאמר עליה דברים אחדים למטה ושאין לה, כמובן, שום ערך ספרותי, היא אות ומופת, שעוד בשחר־ילדותו של שלום יעקב נתעוררו בו כחות ספרותיים, שאחר־כך גדלו והיו לזרם אדיר.

ימיו של התלמודי הצעיר עברו, אמנם, בשממון, אבל בשלות־השקט, שהרי כל משאלותיו הקטנות של בחור בן י״ד מקאַפוליה, שלא ראה מימיו כלום זולת בית־אביו, בית־המדרש והיערים והשדות הסובבים את עיירתו, היו מתמלאות. אבל באותו גיל, שעדיין רופפים בו גם כחו הגופני וגם כחו הרוחני של הילד, אִבֵּד את מורו ומדריכו ומגינו היחידי—את אביו, שמֵת בן מ״א שנה, ומימי־יַתְמוּתוֹ הראשונים כבר יָדע אותו מחסור נורא, שיכול ליפול אך בגורלו של יתום מישראל. אמו, אשה טובת־לב, אבל חלשה ופשוטה ביותר, שנשארו לה אחר מיתתו של בעלה ילדים לא־מעט, לא יכלה להמשיך את עסקו של זה, הירושה הדלה, שנשארה אחריו, הלכה ונתמזמזה, מחודש לחודש הלך והורע המצב, וכדי להקל מעל האלמנה העלובה החליטו הקרובים, קודם כל, לשלוח את הבן הבכור לישיבת־ס ל ו צ ק, ראשית, כדי שלא ילך הנער בטל, ושנית כדי שלא יהא למשא על אמו, שהרי בישיבה יש, כידוע, רשות ל«בחורים» כולם לִרְעֹב על חשבונו של הצבור וללכת ערומים ויחפים על חשבונה של ה«צדקה» הישראלית — —

וכשֶאַך מצא לו שלום יעקב מקום־מנוחה בישיבה, השתדלו הקרובים הנזכרים, שתִּנָּשא אמו האלמנה שנית, אז עברה עם כל ילדיה אל «ישוב» לא־רחוק מן העיירה, ששם חכר בעלה השני טחנה ובית־ריחים, בקאַפוליה נשארו רק אחותו הבכירה, הנשואה, של שלום יעקב, ודודתו מצד אמו, בגורלה של זו האחרונה קשור גם גורלו של שלום יעקב, בעלה עסק במסחר, בימים ששָהה שלום יעקב בסלוצק, הורעו עסקיו של דודו והוא קרא שמיטה, — — אז הוכרח לברוח בסתר ממקום־מגוריו ולילך למקום שאין מכירים אותו.

לאחר ששהה שלום יעקב שנתים בישיבה, שב לקאַפוליה—ומיד הזמינו אביו־חורגו לעבוד בטחנה שלו, ה«ישוב», שבו דר עכשיו שלום יעקב, היה נחמד בהדר־הטבע שלו, הוא השתרע על־יד נהר לא־גדול, אבל זך כבדולח, והיה מוקף יער גדול, על הנהר עמדה טחנה וממנה היו נתיבות עקלקלות מוליכות אל עֲבִי־היער, במקומות הנהדרים ומלאי־השירה הללו היה מתהלך הלמדן הצעיר שלנו, וכאן התחילה רוח־השירה לפעמו, כאן הוא כותב, כשמלאו לו ט״ז—י״ז שנה,

את ההימנונות הנלהבים הראשונים לטבע, מחקה בלשון, בציורים הפיוטיים ובדרכי־ההרצאה את מזמורי־תהלים. שירים אלה, שלא ראו את אור־הדפוס מימיהם, יש להם אופי ילדותי תמים; אבל מתוך פטפוט־ילדים זה יש להכיר, שלפניך כשרון, שבמסבות הראויות לכך ירקיע לשחקים.

חיי־הכפר משכו את לבו הפיוטי של שלום יעקב; אבל הסביבה של בני־אדם לא היתה לפי רוחו הנלהב: החשבונות היבשים והפעוטים עם הטוחנים ועם המערופיה של דודו היו דוחים אותו מעל הכפר, ובית־המדרש בקאפוליה והשיחות עם ה«לומדים» שם נראו לו יותר מושכי־לב מן החיים השבעים, אבל הגסים מאד בביתו של אביו־חורגו. ולפיכך הוא חוזר לקאפוליה ושב ללימודו בבית־המדרש.

II.

בימים ההם בא לקאפוליה אחד מתושביה, אברהמ׳ל החיגר, שעזב את עיירתו לזמן מרובה. «נוסע» זה במדינות רחוקות ונעלמות משך עליו את עיניהם של כל בני־קאפוליה מן היום הראשון, שחזר למקומו. כל אחד ואחד השתוקק לדעת, מה המקומות שביקר ומה הנפלאות שראה שם, ובכלל—מה חיי־ישראל באותם המקומות. אברהמ׳ל, שהיה דברן ובעל־לשון, ידע לתאר בצבעים היותר מבהיקים את המקומות הברוכים של «ווהלין» 1). לדבריו, אין בווהליניה יהודים עניים כלל. כל בעל־בית יש לי פרותיו ועזיו; כל בית מלא כל טוב; לחם־סולת יש לא רק בשבת ל«המוציא», כמו שהדבר נוהג בליטה, אלא אוכלים אותו בכל ימות־השנה; ואפילו בימות־החול מעניקים ממנו לעניים, שחייהם שם אינם נופלים מאלה של בעלי־הבתים האמידים שבליטה. הוא עצמו, כדומה למשל, פגע בקבצנים מליטה, שתרמיליהם היו מלאים לחם־סולת וחתיכות שמנות של «קודה». «ויודעים אתם, לא יוצלחים, מה זו ,קודה׳ ?—היה מוסיף בבת־צחוק מיוחדת לו, לעצמו, בלבד—: זהו חֵלב־אֵילים, שומן הבא מאַליותיהם של האילים שם. האֵילים שם—היה מוסיף ואומר—אינם דומים לשלנו כלל וכלל: הם מושכים אחריהם על גבי אופנים אליות, שמשקלן ארבעים ליטרה ויותר. זוהי מדינה!—היה גומר תמיד את ספורו באנחה עמוקה—: שם אפשר לראות חיים!...»

ספוריו של אברהמ׳ל גרו את דמיונם של בני־קאפוליה, ומאחר שהשנים היו שנות־בצורת, החליטו הרבה מהם לנדוד לווהליניה. ואולם אברהמ׳ל, כמו שנראה להלן, לא נתכַּוֵן כלל וכלל לעורר נדידה־בהמון. הוא הביט כה וכה בעיירה וראה את דודתו של שלום יעקב, שבעלה ברח ולא נודע מקומו, והתחיל מוכיח לה, שמן הראוי, שתנסה לבקש את בעלה, שכפי מה ששמע מאחורי

1) בליטה, ביחוד בעיירות הקטנות שלה, קוראים את כל הדרום הרוסי ביחד עם רוסיה החדשה ועם ביסאראביה בשם «ווהלין».

הפרגודי יושב הוא עכשיו בעיר א[ודיסה]. ביחד עם זה יש לה לקחת עמה גם את בן־אחותה הצעיר, שאפשר לכונן את מצבו בווהליניה על צד היותר טוב, שהרי היהודים הווהליניים אף את פירוש־המלות בתפלה אינם יודעים והם שמחים שמחה גדולה כשבא לידם ליטאי, שמוכשר להיות מלמד או «נאמן». הלא לא טוב ל«בחור» לילך בטל ולחבוש את בית־המדרש תמיד: כבר הגיעה השעה, שיחשוב מחשבות בדבר «תכלית»!

שלום יעקב הרגיש, אמנם, שלא לחינם מספר החיגר את ספורי־נפלאותיו; אבל שאיפתו לאיזה דבר חדש, לְמַה שעוד לא יָדע ולא הרגיש, תשוקתו להחלץ מן הסביבה הצרה, שבה עברו עליו ימי ילדותו ונערותו, צמאו למדעים, שהיה לו מהם אך מושג מטושטש ביותר, – כל אלו גברו על הפחד, שעורר בו אברהמ׳ל, ואף הוא התחיל מדבר על לבו של דודתו, שראוי להם לבקש את בעלה ולשים לדרך פעמיהם אל ווהלין הפוריה, ששם מתכלכלות הבהמות כלכלה יותר טובה מזו שבני־אדם ניזונים בה בליטה.

אברהמ׳ל, בתור בעל־נסיון ומעורב בין הבריות, היה, לדעתם של כל בעלי־הבינה שבקאפוליה, מורה־הדרך היותר טוב במדינות הרחוקות. חוץ מזה היו לו מִשֶׁלוֹ עגלה לא־גדולה בעלת ארבעה אופנים בלתי־מחושלים ושורקים וסוסה דלה וסומית למחצה, שרעמתה וזנבה נִטשטשו צבעיהם עד שלא להכיר. ותנאי התנה אברהמ׳ל להביא את דודתו של שלום יעקב לא, בלא שום תשלומים למפרע, שהרי בעד נסיעתה ישלם בעלה; ובנוגע לבן־אחותה – ידרוש ממנו תשלומים אך במקום שימצא לו עבודה בו.

ההכנות לא ארכו. נודדינו שמו לדרך פעמיהם מיד אחר הפסח. לאחר שנטל ברכת־פרידה מקרוביו, התחיל שלום יעקב הצעיר מהלך – – אחר עגלתו של אברהמ׳ל החיגר. געתה בבכי האחות כשנפרדה מעל אחיה האהוב, שהכל חשו לו תמיד עתידות מזהירים. ולאחר שהעניקה לו ככר שלם של לחם־דגן ומטבעות־נחושת אחדות, הוציאתו מבין זרועותיה, כשהיא מְלַוַּתּוֹ בברכות מאליפות. בצידה דלה זה לדרך, בלא שום מִטְעָן, בלא מכתבי־המלצה ודברים שבעל־פה אל מכרים שונים, נדד שלום יעקב לארץ זבת חלב ודבש בתקוה נאמנה, שטִפּות אחדות מהם תטַפְטֵפנה גם אל תוך פיו.

אבל מן היום הראשון לנסיעתו כבר הרגיש נודדנו הצעיר, בידי מי נפל. בעגלה ישבו אך דודתו ותינוקה; אברהמ׳ל ושלום יעקב חייבים היו לילך רגלי אחר העגלה. אפשר היה להשלים עם «נסיעה» משונה ולא כל־כך מרווחת כזו אילו היתה הדרך ישרה ויבשה; ואולם באביב היה הדבר, ובמקומות שונים היה בּוֹץ עד לאין־מוצא, והעגלה העלובה, למרות קלותה היחסית, סוף־סוף היתה שוקעת לפרקים בקרקע טוֹבְעָני, שלא היה בכחה של הסוסה העלובה למשותה

ממנו. בעל־העגלה היה מסייע במקרים כאלה לסוסתו והיה מזרז את «נוסעו» שלא יעמוד אף הוא בחבוק־ידים. «אל תדמה בנפשך, – היה צווח אברהמ׳ל במסבות כאלו, – שלקחתי אותך עמי כדי שתהא ,פְּריץ׳ ; לא, יקירי ! עזוב תעזוב עמי, ואם לא – כמו שאני בעל זקן ופאות, אשליכך באחד מן היערים או באחת מן הביצות. אין אני רוצה כלל וכלל לגלגל עמך ולטפל בך». לאחר לקחי־מוסר אחדים כאלה הבין שלום יעקב, שאין לו טוב אלא לשמוע בקולו של מורה־דרכו עד שהמקרה יוציאהו מידו של זה. וכשהעגלה היתה שוקעת בבוץ, כבר היה שלום יעקב נוטה שכמו הרזה גם בלא אזכרה ואזהרה.

מחוז־חפצה של הנסיעה היתה, כאמור, העיר א. שבאחת מן המדינות הרחוקות של מלכות־רוסיה ; אבל אברהמ׳ל לא היה ממהר לשָׁם כלל וכלל. אברהמ׳ל השתדל להאריך את נסיעתו כמה שאפשר ולסור אל המון ערים ועיירות, שבהן יהודים שוכנים. בכל עיר או עיירה גדולה פחות או יותר היה אברהמ׳ל עושה ,חֲנָיָה׳, הולך אל רבני־המקום ומבאר להם בדברים נמלצים ומעוררי־לב, שהוא נוסע לשם מצוה עם «עגונה» עלובה, שאֵת בעלה היא מבקשת. הרבנים היו נותנים על ידו מכתבי־המלצה אל ישראל רחמנים בני־רחמנים, ואלה היו מעניקים לו מטבעות־נחושת כדי שיַציל בת־ישראל מכבלי־העיגון. וכשהיה גומר את קבוץ־הנדבות בעיר אחת, היה עובר לעיר־אחרת, שאַף שם היה חוזר על כל אותה קוֹמֶידיה. על הכספים המקובצים היו עובר בשתיקה, כמובן, והיה מבטיח את בת־לְוָיָתוֹ, שהוא נוטל מן הרבנים כתבים, שיש בהם צורך גדול. לא היה שום יסוד להסתפק בידיעותיו הגיאוגראַפיות והטוֹפּוֹגראַפיות של אברהמ׳ל החיגר ; אף־על־פי־כן לא היה נוסע בדרך ישרה, שהיא הדרך היותר קרובה, אלא היה עושה קפנדריות, שהיו יכולות להתמיה את בעל־העגלה היותר מנוסה, והיה מבקר עיירות ומושבים, שאפשר היה לדלג עליהם בלא שום הפסד לעיקר מטרתם של הנוסעים. לקיבותיהם של נוסעיו היה דואג אך מעט ; ואף לדירה ולמלון לא היה חושש הרבה : כשהיה בא לאיזה ישוב של יהודים, מיד היה שולח את בן־לויתו הצעיר לבית־המדרש, ששָׁם היה שלום יעקב צולל בנבכי־ים־התלמוד, ואת דודתו ותינוקה היה משאיר בעגלה, שהיתה מכוסה בד כיסוי כל־שהוא, והוא עצמו היה רץ כל הימים מבית לבית בדאגתו לעגונה העלובה ; ובלילה היה משתרע על גבי איזה ספסל באחד מבתי־המדרש, שעדיין הם משַׁמשים אכסניות ליהודים מרי־נפש ...

נסיעה. מיוחדת־במינה זו בחברתו של אברהמ׳ל החיגר שִׁמְשָׁה אחר־כך חומר מרובה להסופר העממי רב־הכשרון בשביל ספוריו מחיי־ישראל. בספורים אלה, שהם מלאים חומר וסאַרקאַסמוס לא־מר ושאמת והסתכלות יוצאת מן הכלל חוֹדרות אותם כולם, יש מקומות שאובים מן החיים ממש, שהרי היתה לו

הזדמנות להכיר מתוכם את חיי־ההמון עם שמחותיהם ותוגותיהם, בלא כוֹחַל ובלא טשטוש כל־שהוא.

כחודש ומחצה נתלבטו אברהמ׳ל ונוסעיו עד שהגיעו לעיר המלאה יהודים ל[ו צ ק], בפלך ווהליניה. כאן היה צריך לעמוד ימים אחדים, מפני שביאתו לשם חלה בערב חג־השבועות, שנמשך יומַים. הוא סר לתוך בית חָרב־למחצה, ספק פונדק, ספק בית־מרזח, שבשכונת־העיר ושלח, כמנהגו, את שלום יעקב לבית־המדרש בתקוה גמורה, ששם ישימו אליו לב וכאן, בעיר זו, יעלה בידו להשאירו ולקבל מנה יפה בעדו. ואמנם, תקותו של אברהמ׳ל הנוכל לא נכזבה. ביום שני של חג, כשבא להתפלל בבית־המדרש, שמע, שכמעט כל המתפללים מדברים על הלמדן הליטאי הצעיר וכל אחד מן המיוחסים שבכאן רוצה, ש«אורח» יקר זה יהא סמוך על שלחנו לסעודת יום־טוב. ובני־הנעורים דבקו בו ממש, מקשיבים בחבורה לחידושי־תורה שלו — — • אברהמ׳ל החגר — — דָק ומצא, שבעיר כְּלי, ימָצאו «קופצים» על ה«סחורה» שהביא, וכמובן, בתור שדכן, מגן ואפיטרופוס לא ימכור אותו בקב־סובין. חשבונו של אברהמ׳ל היה מכוון. כשֶאַך דרך על הסף של בית־המדרש הקיפוהו מכל צד בשאלות: מי ומה הוא הלמדן הצעיר? מה מוצאו, כמה שנותיו, מה מעשיו והיכן מקום־ישיבתו הקבוע? — לאחר שמִלא סִפקם של הפונים אליו וצִייר את הכל בצבעים מבהיקים, התחיל במשא־ומתן תיכף־ומיד. המשא־והמתן נמשך אף מאחורי כתלי־בית־המדרש, ובכל יום ויום היה אברהמ׳ל נכנס כמה פעמים ביום במרוצה לרגעים מועטים לבית־המדרש ובחבה יתרה היה מספר לשלום יעקב, שבעזרת־השם ימצא לו בקרוב מקום־מנוחה על הצד היותר טוב, כמובן, אם רק יסמוך בַכל עליו — על אברהמ׳ל. שלום יעקב לא השגיח בדבריו של אברהמ׳ל; ואף־על־פי־כן הִרְבָּה לְיַגֵּעַ את מוחו בשאלה: מה האושר, שמכין לפניו אפיטרופסו ומורה־דרכו המסור לו כל־כך? — ובין כך וכך היה מבַלה זמנו בתוך בני־הנעורים שבעיר ל׳ בטוֹב. הם החליטו אז לְיַסֵּד חברה של צדקה לשם תמיכה לעניי־העיר, וכך השתמשו במה ששָלום יעקב יָשב בתוכם ופנו אליו בבקשה, שיחבר ספר־תקנות בשביל החברה העתידה להוָסד. הוא קבל דבר זה על עצמו בחפץ־לב, וספר־התקנות, שנכתב בסגנון עברי נאה ובכתב מהודר, עורר התפעלות בכולם. וכך אפשר, שנשאר בעיר ל׳ החבור המקורי הראשון של הסופר העברי לעתיד־לבוא.

ביום השלישי או הרביעי אחר החג נכנס אברהמ׳ל בריצה, כחץ מקשת, לבית־המדרש ולחש לו, לשלום יעקב, על אזנו, שהוא, שלום יעקב, כבר חתן הוא למזל־טוב לבתו היפה של אחד מ«גבירי»־העיר, והכל מצפים לבואו. אברהמ׳ל לא חס על צבעים מבהיקים כדי לצייר את עשרו של המחותן המיועד ואת יפיה של הכלה המיועדת. «בנחל־עדנים תרחץ», גמר את דרשתו, ואוחז בשרוול־בגדו של

שלום יעקב רצה למשכו לבית־הכלה כמעט בחוזק־יד. אי־אֵמונו באברהמ׳ל והרעיון, שלא לשם נשואים עזב את ארץ־מולדתו, אלא לתכלית אחרת לגמרה, נתנו אומץ בלבו של שלום יעקב להתנגד לה„נכבדות“, ולאחר שהקשיב לפטפוטיו של אברהמ׳ל הודיע בהחלט, שאין בדעתו כלל וכלל לבוא בברית־נשואים והוא מבקש אותו, שמכאן ולהבא יניח את דאגותיו לנישואיו לו, לעצמו. כשראה אברהמ׳ל, שהוא מאַבד מנה יפה כזו, התחיל מאַיים עליו, שיעזבהו בדרך, שכבר נלאה לטפל בו ולא יוסיף עוד, וכיוצא בזה. ואולם כשנוכח, שאף האיומים הם ללא הועיל, חזר ורתם את סוסתו בלא חמדה, כדי לסובב בתפוצות־ישראל ולנצל אותם, לכל־הפחות, לטובת העגונה.

זמן מרובה סבבו בחבל הדרומי־המערבי. בדרך היו עוד שנים־שלשה נסיונות מצדו של אברהמ׳ל להפטר מ„סחורתו“ – ואף הם לא הצליחו. לסוף באו בימים הראשונים של חודש אלול לעיר ק[אַ מ י נ ץ], פלך פ[ודוליה], שמשתרעת ביפה־נוף על שן־סלע ומוקפת היא שכונות, שנקראות „פוֹלוואַרקים“. לאחת מן השכונות הללו סרו אברהמ׳ל ונוסעיו בשעה מאוחרת בלילה ללון באכסניה עזובה וחרֵבה־למחצה, שלא היו בה לא חלונות ולא דלתות ושעמדה בקצה־השכונה. הנוסעים המיוגעים והמדוכאים, שהורגלו להשמע לאברהמ׳ל בלא שום תרעומת, לא מחו כנגד מה שסר ל„בית־מלון“ בלתי־מיושב זה והשתרעו כל אחד בקרן־זוית שלו. אברהמ׳ל קם כמעט עלה השחר והלך אל העיר כדי להשתדל שם בדבר „עסקיו“. פתאום הרעים הרעם, הבריק הברק ומטר סוחף נתך ארצה. דומה, כל האכסניה נאנקת בחבליה; עוד רק אחת, יתגעש הרוח – ותקַבר תחת המפולת את נוסעיה. ולא ישארו לאברהמ׳ל העלוב לא העגונה לנצל על־ידה את „נדיבי עם אלהי־אברהם“ ולא הבחור הצעיר, שסוף־סוף הרי אפשר יהא לשדך אותו ולקבל טובת־הנאה מזה. אילו היה אברהמ׳ל פונה ע כ ש י ו אל שלום יעקב הרעב, הרטוב והקפוי מקור, דומה, שהיו ה„נכבדות“ שלו מוצאות אזנים קשובות. אבל לא כן גזר הגורל. אברהמ׳ל לא הצליח בק. כלל. הוא לא קבל מרבני־העיר מכתב־המלצה לשם קבוץ נדבות לטובת העגונה, נרגז מאד חזר בשעה מאוחרת בערב והודיע לבני־לויתו, שלמחר כשאַך יעבור הגשם, הם עוזבים את ק. המרשעת ונוסעים לעיר ח[ו ט י ן]. „אבל זה יהא המקום האחרון, שאני מוליכך לשם, – פנה אל שלום יעקב –: תרצה לבוא שם בברית־הנישואין כדת משה וישראל – מוטב, ואם לא – לֵך לכל ארבע רוחות־השמים. את תעודת־המסע שלך לא אחזיר לך, כמובן, עד שתשלם לי בעד הנסיעה, ואתה עשֵׂה כחפצך. אבל מקוה אני, שסוף־סוף תבוא בינה בלבך, תבין מה טובת־עצמך דורשת ממך, ותכיר, שלא את רעתך אני דורש: כבר הגיעה השעה, שתבוא אל המנוחה. אל־נא תשכח, שברוך ה׳,

לא נער אתה עוד, עוד שנה ועוד שנה – וכבר «בחור זקן», אתה, ששום אדם לא ירצה גם לראות את פניך».

נקל לשער את הנעימות של הלילה, שעבר על שלום יעקב באכסניה המרווחת ובשכנותו של אברמ׳ל, זמן מרובה נשתקע במחשבות על צרתו, שאין מוצא ממנה. ופתאום זכר, שלפני שנים אחדות יָצא מקאפוליה עיר־מולדתו חברו בישיבה, שכפי ששָמע עוד בביתו, נעשה «משורר» במקהלתו של החזן המפורסם של בית־הכנסת הגדול בעיר ק—. כשם שהטובע בשבולת אוחז בראש־שבולת בתקוה, שינָצל על־ידה, כך אף שלום יעקב אחז ברעיון זה ולא הרפה ממנו. וכשאך עלה השחר מִהר ללכת, בלא ששָם לב להרפש והגשם, ולבקש את מי שהיה חברו. זמן מרובה תעה ברחובות ובמבואות שונים, עד שהגיע סוף־סוף למעונו של החזן המפורסם. בהלמות־לב וברעידת־יד פתח את דלתו של המעון המבוקש. יצאה לקראתו אשה באה בימים ולבושה כהוגן והודיעתו, שחברו הוא באמת אחד מ«משורריה» של המקהלה, אבל באלה הימים נסע ביחד עם החזן, כדי לסובב את הפלך, וישוב אך ל«ימים הנוראים». התוחלת האחרונה נכזבה! בלב דַוי, בראש שח ובקיבה ריקה חזר שלום יעקב לאכסניה של אברהמ׳ל החגרי. זה פגע בו בתרעומת, גער בו בנזיפה על שהלך לסובב בשווקים וברחובות והודיע, שתיכף־ומיד הוא יוצא מעיר ק׳ הארורה.

טפטף גשם תכוף וקר כשֶיָצא אברהמ׳ל מן האכסניה לדרכו. דומה, כל הטבע בכה בדמעות שליש ביחד עם שני קרבנותיה האומללים של אהבת־הבצע שבאדם, שמסרו עצמם ברצונם בידי התליין, תוגה לחצה את לבו של שלום יעקב, שאִבֵּד כל תקוה לעתיד יותר בהיר. עתיד זה נראה לו עטוף ערפל דוחֶה זה, שבו היתה לוּטָה כל העיר ק׳, שהוא עוזב עתה ושראה אותה בפעם הראשונה במקרה, ואפשר, לא יוסיף לראותה עד עולם. עובר ברפש ובוץ בנתיב־הרים תלול ועקלקל, שמוליך אל עיר ח׳, ששָם אליה פעמיו בלא שום מטרה, נשתקע שלום יעקב במחשבה על מה שממתין לו שם ועל מה שיש לו לצפות שם. הגשם לא פסק והסוסה העלובה חגרה שארית־כחה למשוך את העגלה עם האשה האומללה ובנה הקִפּוי. אברהמ׳ל היה סר וזעף ובכל הדרך לא הוציא הגה מפיו ולא פנה בדברים אל שלום יעקב, כאילו רֶמז רָמז לו בזה, שפקעה סבלנותו ולכעסו אין קץ. לאחר הליכה ארוכה בנתיב עקלקל באו לסוף אל פרשת־דרכים. הדרך לעיר ח׳ היתה מימין. העיר ק׳ נעלמה מן האופק זה כבר ודומה, שאָפסה כל תקוה לשלום יעקב, שיחָלץ בזמן מן הזמנים מן המצר הנורא, שהיה נתון בו באשמתו. כאילו עומד היה על גוש־קרח ודומה, שעוד מעט ויפול לתוך תהום עמוקה, שאין מוצא ממנה. כתהום זו נראתה לו העיר ח׳, שאין לו בה לא קרוב ולא מודע ולא ידיד, שבה לא ימצא אף נפש אחת משתתפת בצערו ובה יעזוב אותו אברהמ׳ל לנפשו בלא פרוטה אחת בכיסו.

הרגע היה נורא באמת וליאושו של שלום יעקב לא היה גבול. נשבר רצון־הברזל שלו, אומץ־רוחו עֲזָבוֹ והוא קילל את יום צאתו מקאַפוליה.

אבל באותו רגע ממש, שנראה לו כאילו הוא עומד על פי־תהום, בא המשבר, שהיתה לו השפעה מכרעת על כל עתידותיו. וכמה מוזר הדבר! סבת השינוי הגמור בחייו של שלום יעקב היתה—פרסת־ברזל של סוסה.

—בַּקש וּמְצָא את פרסת־הברזל, שאִבְּדָה הסוסה סמוך לכאן, – פקד אברהמ׳ל בקול חצי־מצוֶה וחצי־מבקש לאחר שעצר בעד סוסתו.

שלום יעקב נזדרז למלא את פקודתו של אברהמ׳ל כדי לשוב ולמצוא בזה חן בעיני אפיטרופסו. לא בחפזון בדק ופשפש שטח ארוך למדי של הדרך שעברו. במקומות אחדים נִקֵר וחִטֵט בזריזות יתרה. כבר עברה יותר מחצי־שעה,—ולצערו הגדול לא מצא כלום. וכשהתחיל לשוב על עקביו בידים ריקניות ובלב מלא יאוש, ראה פתאום והנה לקראתו עגלה קראקובית ספונה בטעם המקומות ההם ורתומה לארבעה סוסים, בקנאה וסקרנות נסתכל במאושרים הללו, שהיו בתוך העגלה הספונה. וכשעמד רגע, והנה—קול קורא בשמו. שלום יעקב לא האמין למשמע־אזניו. האמנם יש בערבות־פודוליה נפש־אדם, שמכרת בו, בנודד הגולה מִקנוֹ, שמְטֻלְטָל באין מטרה בפקודת־הגורל כעָלֶה, שנשר מן האילן בימי־הסתיו והוא מתגלגל בפחתים ובביצאות ברצונה של הרוח המנשבת?—ובין כך וכך עמדה העגלה ומתוכה קפץ וְיָרד איש צעיר, שבלא אומר ודברים חִבק את שלום יעקב הנואש בזרועותיו. לאחר בירורי־דברים במשך רגע אחד דרש האיש הצעיר, שהופיע לפתע־פתאום, במפגיע, שיחזור שלום יעקב עמו לעיר ק. צעיר זה היה אותו «משורר» של החזן המפורסם, שבִקש שלום יעקב בק. ולא מצא אותו בעיר. הוא חזר לק. ביחד עם החזן ועם כל המקהלה כולה. החזן שִׁלֵם לאברהמ׳ל, על־פי בקשתו של «משוררו» החביב, את התשלומים בעד הנסיעה וקבל מידו את תעודת־מסעו. ולאחר שהושיב את שלום יעקב בעגלתו, חזר עמו לעיר ק., שדומה, לפני שעתים נפרד זה האחרון מעליה לנצח.

III.

עם ביאתו לעיר ק. מתחלת תקופה חדשה בחייו של שלום יעקב: תקופה של התפתחות שכלית ושל עבודה מקורית, שחלם עליהן תמיד. התורני החַדְצְדָדִי הולך ונהפך לאט־לאט לאדם בעל־השכלה אירופית, להוגה־דעות וסופר.

אבל אַל־נא נקדים את המאוחר.

החזן, שנטל אותו עמו לעיר ק., היה אדם בעל לב רַגש. מן היום הראשון, שחזרו לעיר זו, דאג החזן, שלא יחסר כל לשלום יעקב, ולשם לימוד הכניס אותו לבית־מדרש, שבו היה ארון־הספרים היותר גדול. באותו בית־מדרש התפללו

כל חשובי־העיר, ושם למדו בפני עצמם תלמוד ומפרשיו בניהן של המשפחות היותר מיוחסות. שלום יעקב הצטיין ביניהם עד מהרה בידיעותיו התלמודיות והפרשניות ההגונות והכל ביקשו את קרבתו. באי בית־המדרש אהֲבוהו על ענוַתְנותו ושקדנותו, שהיו למופת. בני־הנעורים היו פונים אליו פעם בפעם בבקשות לְיַשב מקומות סתומים או בדבר מראי־מקומות. יותר ששָהה בבית־המדרש גדל כבודו והאֵמון בו, באופן שעשירים אחדים מסרו בידו את הדרכת בניהם, שלמדו תלמוד בפני עצמם, ושילמו שכר טוב בעד עבודתו זו. ולאחר שמצבו החמרי היה בטוח, יכול היה שלום יעקב גם לרַוות את כל צמאונו למדע; אבל מדע זה מאַין ימָצא? מנין יבוא לו מורה־דרכו הראשון, שיורה לו את הדרך הנכונה? היכן ימצא את ספרי־הלמוד הדרושים והאיך יביאם לבית־המדרש? — אלו הן השאלות, שהיה מיַגֵעַ בהן את מוחו ולא יכול למצוא להן פתרון. אבל אף הפעם בא המקרה לעזרתו והוציא אותו למרחב. בבית־המדרש, שאנו מדברים עליו, יָשב ולמד זקן חשוב אחד, שכל המתפללים היו נוהגים בו כבוד על חסידותו ויראתו השלֵמות. בעיניו של זקן מכובד זה מצא חן ביותר הליטאי הצעיר, שהלה היה עוסק עמו לעתים קרובות מאד בדברי־תורה. כשנתקרבו זה לזה ולהזקן נודע הדבר, שזולת התלמוד יודע הליטאי גם את הלשון העברית על בֻּריה, השיא לו הזקן, לתמהונו ולתענוגו הגדולים של שלום יעקב, עצה פעם אחת, בשיחת־רעים, שיתוודע אל המשורר הזקן ג ו ט ל ו בֶ ר, שהורה אז בבית־הספר העברי המקומי של הממשלה. «בוא אל ביתו ביום מן הימים בערב, כדי שלא יראך שום אדם, — אמר לו הזקן, — והתוודע אליו. אמנם, בתור גלוח ו„קל" אין הקהל שלנו נותן בו אֵמון ואנו מונעים את צעירינו מכל התקרבות אליו; אבל אתה, שיודע אתה, מה שתשיב לאפיקורס, אינך צריך להתיָרא כלל. יכול אתה להתוודע אליו בלא פקפוק, ובתור מ ד ק ד ק גדול יכול הוא להיות לך לעזר. זכור את דבריו של ר' מאיר: „תוכו אכול וקליפתו זרוק', אני אומֵר לשַמש והוא יַראה לך את מקום דירתו של „קל' זה». שמו של גוטלובר היה ידוע לשלום יעקב זה כבר ונקל לשער, כמה נכסף להתוודע אליו. הוא קִוה, שלמדן־משכיל זה יַראהו את הדרך הנכונה בהשכלה וידריכהו ויבינהו איך לגשת אל ענין חדש זה, ובעזרתו ודאי, שיַשיג את התכלית המקווה.

למחר בערב, אחר השיחה המתוארת, כבר התהלך שלום יעקב, בלוית־השמש, בחדרו של גוטלובר, לאחר שנטל שלום יעקב עמו את חבורו הספרותי היחידי — הדראמה, שחִבר עוד בילדותו ושנשארה בת־בלי־שם, מתכַּוֵן לשמוע את חַות־דעתו של המשורר הגדול ולקבל ממנו הוראה והדרכה לעתיד. גוטלובר, כמו שמסר לי שלום יעקב עצמו, לא יכול להתאפק מצחוק למקרא ה«חבור», פרי הדמיון הילדותי, ואף־על־פי־כן שִבֵּחַ את ה«מחבר» על כוונתו הטובה וחש לו

עתידות ספרותיים מזהירים. גוטלובר הכיר בסקירה ראשונה, שיש כשרון בלתי־מצוי לליטאי הצעיר; ולפיכך הציע מאליו לפני שלום יעקב, בלא שהמתין לבקשתו של זה, את עזרתו ואת הספריה המעולה שלו. סבר הפנים היפות, שבו היה שלום יעקב מתקבל תמיד בביתו של גוטלובר, הדעות, השיחות והחקירות החדשות, שזכה לשמוע בפעם הראשונה מפיו של המשורר המכובד, קשרוהו בעבותות־אהבה אל בית זה, ועד מהרה נעשה בו «בן־בית». עד שהתוודע אל ביתו של גוטלובר לא יָדע שלום יעקב אפילו את האַלְפָבֵיתא של לשון אירופית, ואך כאן, תחת הדרכתה של בתו הבכירה של גוטלובר, למד את האלפביתות הרוסית והגרמנית ואת ראשית־החשבון, וגם בספרות העברית נפתח לפניו כר נרחב חדש, שהיה מוזר ובלתי־ידוע לו עד עכשיו. ספרים שלמים מן הספרות העברית החדשה היה בולע בעודם בכפו; בשקידה בלתי־מצויה התחיל לומד את הלשון הגרמנית והרוסית וראשית חכמה אנושית־כללית. למרות מה שכמעט לא היו מורים לשלום יעקב (הוראותיו החביבות של גוטלובר, שבאו מזמן לזמן, אי־אפשר לחשוב לְלְקָחִים של מורה ממש), מורים, שהיו יכולים לסדר את לימודיו ולהביאם לידי שיטה קבועה, אף־על־פי־כן מצא את הדרך הנכונה בלימוד המקצועות המדעיים, ודי היה לו בהתוודעות לאנשים בעלי השכלה אירופית בלבד כדי שינָתק מעל העולם הפַּלפְּלָני העתיק, שהיה נתון בתוכו, ויכָּנס לשדות־המרחב העשירות של המדע האירופי. הוא הוסיף לעסוק בבית־המדרש בענינים דתיים, אבל בעת ובעונה אחת הקדיש בביתו זמן מרובה למדי ללימוד לשונות ומדעים.

הרבה מן העשירים שבבאי־בית־המדרש, שלמד שם שלום יעקב, התחילו רואים בו, לאחר שהצטיין בלמדנותו ובענוַתנותו, «שידוך» הגון מאד. השדכנים התחילו מציקים לליטאי הצעיר מכל צד ב«נכבדות» שונות, ושלום יעקב, למרות רצונו החזק ועוז־רוחו, לא יכול לעמוד בנסיון של חיי־עושר ורווחה, שאפשר להקדישם כולם למדע, ואֵרש לו את בתו של העשיר המקומי, שהיה אדם כשר, למדן ומכובד על פני־כל. ואולם נישואים אלה לא היו מאושרים. אף־על־פי שהבית, שבא לתוכו, היה חביב עליו מאד מפני שהחותן היה אדם מלומד והיתה לו ספריה גדולה בכל ענפי־המדע, שהחתן יכול היה להשתמש בה כחפצו, אבות־אשתו התיחסו אליו בחבה יתרה וכל שאר בני־המשפחה היו אנשים משכילים ונעשו ידידיו ורֵעיו, — הרי היתה האשה מחוסרת־התפתחות כל־כך, עד שלא יכלה לספק את תביעותיו של צעיר פשוט ביותר. שלום יעקב הודיע דבר זה בגילוי־לב לחותנו, שנתחבב עליו כאביו מלֵדה, וזה האחרון, שהכיר בדבר, שאין בתו «זוג» מתאים לשלום יעקב, הסכים ברצונו הטוב, שתתגרש ממנו, והנישואים הראשונים נסתיימו בגט־פיטורים.

ושלום יעקב הספיק בימים, שהיה סמוך על שולחן־חותנו, להכין את עצמו לקראת בחינות לשם קבלת תואר «מורה», — ומיד קבל משרת־מורה בבית־הספר העברי המקומי של הממשלה. ולאחר שנעשה עומד ברשות־עצמו ובטוח במצבו החמרי, התחיל שוקד על השכלתו והתפתחותו. כשם שהיה מתמכר קודם־לכן ללימוד התורה והתלמוד, כך שקד עכשיו על לימוד לשונות ומדעי־חול; ועל־ידי שקדנותו וזריזותו הצליח מאד בכל לימודיו. הוא לא התיר לעצמו שום מותרות ושום תענוגים בחיים, ובאותה שעה עצמה לא היה חס על ממונו והיה מרבה לקנות ספרים מועילים.

ובימים ההם התחיל יוצא העתון העברי הראשון בשם «המגיד». עתון זה היה יוצא — בפרוסיה בעיר ל י ק. סופרים עבריים מפורסמים היו משתתפים בעתון זה, ואף שלום יעקב נתאַוה תאוה לנסות בו את כחו הספרותי. הוא כתב בשביל עתון זה מאמר בשם «החנוך». מאחר שלא האמין עדיין בכחו, השאיר מאמר זה על גבי שולחן־הכתיבה שלו ביחד עם שאר הכתובים. אחד ממַכָּריו של שלום יעקב, אדם משכיל וכשר, שביקר אותו, ראה במקרה מאמר זה, לאחר שקרא אותו החליט, שיש בו מבט בהיר, הרצאה הגיונית וסגנון נאה מאד, וראוי הוא להתפרסם בדפוס. על־פי דרישתו הנמרצת של המַכר נשלח המאמר ל«המגיד». העורך קבל אותו, כמובן, בחפץ־לב ומיד הזמין את המחבר להשתתף בעתונו השתתפות של קֶבע. מאמר זה מצא חן מאד בעיני קהל־הקוראים העברי. אליו שם לב גם החכם המפורסם אריה ליב מ אַ נ דֶ ל ש ט אַ ם, שהיה אז פקיד של מיניסטר־ההשכלה. כשֶעבר ביחד עם המיניסטר נ ו ר ו ב את החבל הדרומי־המערבי התוודע אליו שלום יעקב והוא התפלא מאד, שמחברו של המאמר הנזכר צעיר הוא עדיין כל־כך. «האמנתי, — אמר מאנדלשטאם להמחבר, — שמאמר רָצין כזה נכתב על־ידי חכם בן חמשים שנה». מאנדֶלשטאַם, לאחר שהכיר את המחבר יותר ויותר, השיא לו עצה, שיֵלך ללמוד בבית־המדרש ל ר ב נ י ם ב פ אַ ד ו ב ה שבאיטליה, שהיה מפורסם אז לשבח, והבטיח אותו, שישתדל לפני הממשלה בדבר «סטיפֶּנדיון». שלום יעקב הסכים, כמובן, להצעתו של מנאַדלשטאַם, אבל מפני סבות ומקרים שונים אי־אפשר היה לגשם רעיון זה במעשה, ושלום יעקב נשאר ברוסיה — — .

מסבות שונות עבר שלום יעקב אחר כך מעיר ק. ל«מוסקבה העברית» — לעיר ב [ר ד י צ ׳ ב], שנעשה «נכתב» שם, כלומר, הועבר מרשימת־הפיקודים של עיירתו הליטאית אל העדה המקומית — —. שם מצא לו אשה לפי רוחו, ועל־כן נתיישב בב. ישיבת־קבע והקדיש את כל חייו להועיל לעמו על־ידי הספרות.

בחודש נובמבר, שנת 1859, הופיע בדפוס חבורו הרָצין הראשון של ש ל ו ם י ע ק ב א ב ר ו מ ו ב י ץ בשם «משפט־שלום», שמשך עליו מיד את עיניו של

קהל־הקוראים העברי — — אפשר לומר, שבזה התחילה תקופה חדשה בספרות העברית, שהרי עד אז לא היתה בה בקורת דנה בכובד־ראש. לאחר התחלה זו הופיעה שורה שלמה של מבקרים צעירים, שהרבה מהם היו בעלי כשרון מצוין.

ולאחר שעלה על במת־הספרות בתור מבקר התחיל שוקד בסתר־חדרו בחבה יתרה על לימוד ידיעות־הטבע. אף־על־פי שלא היו לו שום מדריכים (ולשכות של מכשירי־ידיעות־הטבע לא כל־שכן ?), קנה לו במשך שלש שנים ידיעות מיוסדות כל־כך במדע זה, עד שהתחיל לתרגם עברית את «תולדות־הטבע» של הפרופיסור לֶנְץ. הוא תרגם שלשה כרכים: על היונקים, על העופות ועל הזוחלים. ואם בכרך הראשון תרגם את ספרו של הפרופיסור לנץ כמעט מלה במלה, הנה שני הכרכים הבאים אינם עוד תרגום פשוט, אלא חבור מקורי גדול, שניכרת מתוכו בקיאותו הגדולה של אברמוביץ במקצוע זה, כשֶיֵש הזדמנות לכך הוא מציג אלו לעומת אלו את השקפותיהם ומדת־ידיעתם של בעלי־התלמוד במקצוע של ידיעות־הטבע לעומת אותן של זמננו, ולעתים קרובות הוא מפרש פירושים מתקבלים על הדעת מקומות שונים של התלמוד בענין זה. וזכות יתרה יש לו לאברמוביץ מצד סגנונו הנחמד, טהרת־לשונו וקלותה. אם נזכור, כמה עניה הלשון העברית בכלל, וביחוד בכל הנוגע לטֶרמינים מדעיים, נבין כמה קשה היתה העבודה, שעבד בחבור שלשה כרכים בידיעות־הטבע. ממשלתנו שמה את עינה לטובה על חבור זה, וכדי לתמוך במחבר קנתה ממנו, בשעת הוצאתו של כל כרך, ספרים במחיר 500 רובל, ואת הספרים שלחה לכל הספריות של בתי־הספר העבריים של הממשלה.

כשאנו מדברים על עבודתו הספרותית של שלום יעקב אברמוביץ בלשון עברית, אין אנו רשאים לעבור בשתיקה גם על נסיונו ליצור רומאַן מן החיים הישראליים העממיים. אם הרומאַן עצמו [«האבות והבנים»], בתור נסיונו הראשון של עלם צעיר, עדיין הוא מלא מומים הרבה, הרי סוף־סוף נכָּרים בו כשרון וידיעה עמוקה של לב־האדם.

משתתף בצערם של בני־עמו ורוצה להיות להם לעזר בכל כחו, החליט אברמוביץ לכתוב מכאן ואילך, למרות ההפסד, שיָביא בזה לכבודו, לא בלשון עברית, שהיא ידועה אך לחוג צר של בחירים, אלא בלשון העממית, שמדברים בה כל יהודי־רוסיה בזמן הזה, כדי שיוכל גם המון־העם מחוסר־ההשכלה לקרותו, להבינו ולראות את כל הנגעים, שדבקו בבשרו אם באשמתו ואם מסבות חיצוניות. — חבורו הראשון מחיי העם בלשון המדוברת הוא — «דאָס קליינע מענשעלי» (האדם הקטן) — — בספור זה יש גם טפוסים כשרים, חביבים, שהמחבר העתיק מחיי־המציאות. מי אינו מכיר בגוטמאַן את משוררנו הישיש ג ו ט ל ו ב ר ? — — בספורו השני «פישקע דער קרוממער» [פישקה החיגר — «ספר־הקבצנים» בעברית]

מציג המחבר לפנינו את חייהם של הקבצנים מישראל, עולם בדֵל ומיוחד־במינו זה, שעינו של שום סופר עברי לא חדרה אליו, מתואר על־ידי המחבר במלוא־הקפו. עולם זה למד המחבר לדעת בעיר ב., שלתוכה נוהרים הקבצנים של כל העולם כולו. בעצמו בקר את כל מחבואיהם, שוחח עם קבצנים ובעלי־מומים הרבה, התעניין בחייהם ומעשיהם, ופעמים אף היה שופט ביניהם בקטטותיהם הפעוטות — —. והוא ערך קְרָב על המוכסנים בספר מיוחד בשם: «דיע טאַקסע, אָדער דיע באנדע שטאָדט־בעלי־טובות» (מכס־הבשר או חבורת בעלי־הטובות של העיר). בשום עיר אחרת אי־אפשר היה, שיגיעו מעילותיהם של המוכסנים ומשַמשיהם לידי אותה מדרגה, שהגיעו אליה בעיר ב. — לאחר הופעתה של ה«טאַקסה» כעסו ה«אַווזים» של עיר ב. על המחבר באותה מדה, שהיה מוכרח לעקור דירתו למקום יותר בטוח; ואולם המון־העם התחיל מפאר ומרומם אותו ורואה בו את מיטיבו. ה«טאַקסה» נעשתה מיום שיצאה לאור קנין־העם וכל ביטוי נמרץ, כל חידוד וכל הלצה שבה נעשו משלי־עם; וכל־כך היו לבשר מבשרו של ההמון, עד שאפשר לשמוע עכשיו פראַזות שלמות מן ה«טאַקסה» מפי אנשים, שדבר אין להם עם הספרות בכלל. — למרות מה שהדראַמה נכתבה בלשון הפשוטה של ההמון הישראלי נודעה לשלטון־המדינה, ועוד אז התחיל השלטון מבקש תחבולות להפחית את הרע הכרוך במכס־הבשר. — — התרגום [הרוסי] של ה«טאַקסה», שראה אור־הדפוס, לא עלה יפה כלל.

לאחר הופעתה של ה«טאַקסה» עזב אברמוביץ, כמו שנזכר למעלה, את עיר ב. הוא וכל משפחתו העתיקו אז דירתם לעיר ז׳[יטומיר], ששם התחיל שוקד על ההכנה לקראת בחינה לשם קבלת תואר רב מטעם־הממשלה על־יד בית־המדרש־לרבנים, שעדיין נתקיים שם בימים ההם. כי, למרות מה שהיה ידוע במיניסטֶריון זה כבר בתור פדגוג מנוסה ובתור סופר, קשה היה לו להשיג משרה רשמית בלא תעודה.

לאחר שעמד בבחינת־רב חִבר אברמוביץ את חבורו בן־האלמָות בשם «דיע קליאטשע» (הסוסה) או «כתבי־משוגע». הרעיון של ספור אליגורי זה נצנץ במוחו בשעה שבקר את עיר ב., לאחר שלא דָר בתוכה כמה שנים, וראה במקרה, שסוסה אחת כחושה, מלאה מכות ופצעים וחַיה בנס, הובילה בקושי חול וחֵמר בשביל בנין גדול של אחד מבעלי־האגרופים או מפרנסי־הצבור שבעיר — — אם נשים לב לדבר, שה«סוסה» נכתבה בשנת 1873, בזמן שדומה היה כאילו האירה ההצלחה פנים לישראל, נתפלא הפלא ופלא, האיך היה יכול לראות מראש מה שאירע עכשיו [בימי־הפרעות של תחילת שנות־השמונים] — —

כל עבודת־האלהים של היהודים היא, כידוע, בלשון עברית, שההמון אינו יודע אותה כללי. ההמון מתפלל, אמנם, בתום־לב; אך אינו מבין את הרעיון

הנשגב הגלום בתפילות, שברובן הן מזמורי־תהלים והימנונות פיוטיים נעלים. מזמן לזמן הופיעו תרגומים הרבה של התפילות בלשון המדוברת; אבל תרגומים אלה לא רק לא הפיצו אוֹר על רעיונן של התפילות, אלא אף טשטשוהו וסֵרסוהו. אברמוביץ שָׂם לב לזה ונִסה למסור את סדר־התפילה בלשון המדוברת ובחרוזים. עד היום תרגם כך את ה«זמירות» של שבת ואת «פרק־שירה», שכבר נדפסו, ואת כל ספר־תהלים, שעדיין הוא בכתב־יד — — למרות כל עמלו ויגיעו של אברמוביץ, לא יָדע ההמון הישראלי להוקיר כערכו חלק זה של עבודתו הספרותית; סבת־הדבר פשוטה היא מאד — ההמון לא הגיע עוד למדרגת הבנה בשירה. אי־הכרה זו של ההמון גרמה לכך בעיקרה, שאברמוביץ פסק מלתרגם את שאר ה«סדור» העברי.

לזמן זה של עבודתו הספרותית יש לְיַחס גם את הפואֶמה בחרוזים בשם «יודעל» (יהודה). בפואֶמה זו מוסר אברמוביץ בצורת ספור מן החיים את כל תולדות עם־ישראל מתקופת־המקרא ועד השכלת־היהודים בתקופת־מנדלסזון. — —

בין עבודה לעבודה תרגם אברמוביץ בשביל העם את ספורו של ז'יל וירן: «מסע באויר דרך אפריקה». על מעלותיו של תרגום זה, וכן גם על מחברת אחרת בשם: «הדג, שבלע את יונה הנביא» לא ארבה דברים, מפני שכותב הטורים האלה [י"ל בינשטוק] אף הוא השתתף בעבודה זו. — משנת 1873 ואילך מוציא אברמוביץ לוחות־עם, שמתפשטים במספר עצום ומביאים הרבה רֶוַח למוציאיהם ואך טובת־הנאה חמרית מועטת למחברם. נזכיר עוד גם ספור הומוריסטי אחד בשם «מסעות בנימין השלישי». — —

משנת 1877 ואילך באות בחייו של אברמוביץ, שבכלל לא פִּנק אותו הגורל ביותר מעולם, מסבות, שנוטלות ממנו כל תשוקה לעבוד עבודה ספרותית. להרבות כאן דברים על מסבות אלו אנו חושבים למותר וללא יאות. נסתפק אך במָה שנאמר, שמעיָן לא־אכזב זה כאילו דלל וחרב תחת השפעתן של המסבות שדִכאוהו. לא אחת התאונן אברמוביץ לפנַי בימים ההם על מצבו הרוחני המדוכדך: «לחדול מלחשוב מחשבות, — אמר לי פעם אחת, — זהו לחדול מלחיות, ולחשוב נראה לי, ששוב אי־אפשר לי כלל. מוחי מלא עופרת ולבי נתאבן». אברמוביץ לא התאונן מעולם על גורלו; אבל כדי לעמוד בפני המכות, שהִכה אותו גורלו זה במשך זמן מרובה וביד נדיבה, — לזה צריך שיהיו לאדם עצבים של ברזל ואופי כשר ומְחוּסָם־ברזל, שיש לאברמוביץ. אך הודות לכח מוסרי זה לא נפל חלל מן המכות, שהוכה על־ידי הגורל, ועמד בפני הקמים עליו מכל צדי, שיכלו לדכא גם את הענק...

— — שלומים בעד שתיקתו הארוכה כתב למלאת כ"ה שנים לעבודתו הפוריה דרַמָה נאה מחיי־ישראל בשם «דער פריזיוו» (הקריאה לצבא). היא

יוצאת עתה [בשנת 1885 בפטרבורג על־ידי ידידיו ומוקירי־כשרונו. — —

ובזה תמו דבריו של י״ל בינשטוק, עד כמה שהם נוגעים בתולדותיו של מנדלי ובציון זמן־הופעתם של חבוריו.

בשנת תרמ״א נתמנה אברמוביץ למנהל התלמוד־תורה באודיסה ונתיַשב באודיסה ישיבת־קבע—ותקופה חדשה מתחלת בחייו הפרטיים. בשנת תרמ״ה יצא ספרו «דער פריזיוו» הנז׳, שבו סִלק את המס האחרון לתקופת־ההשכלה, ובשנת תרמ״ו כבר הוא מדפיס בירחונו של ד״ר י״ל קאַנטור, «בן־עמי», את ספורו העברי הראשון בחתימת «מנדלי מוכר ספרים» ובסגנון העברי המֶנדלָאִי החדש. ומכאן ואילך מתחלת תקופה חדשה גם בעבודתו הספרותית.

מֶנְדֶלִי מוֹכֵר־סְפָרִים.

מאמר שני.

בספרותנו נשאלה שאלה לא אחת ושתים: מהו ר׳ מנדלי? באיזה שֵׁם נכַנה את כשרונו הגדול ואת יצירותיו הנהדרות? — השם הרגיל «מספר» אינו נאה לו, מפני שתוכן־ספוריו הוא על־פי רוב פשוט כל־כך, עד שמסַפר אמתי לא היה מוצא בו שום חומר לספור. ועל אחת כמה וכמה אין ר׳ מנדלי «רומא־ניסטן», שהרי היריעה, שעליה מתרקם רומאן רגיל, — סכסוך־אהבים, — חסרה היא ברוב ספוריו של ר׳ מנדלי לגמרה, ובמקום שהיא מצויה, היא תופסת מקום קטן כל־כך, עד שכמעט אין אנו שמים אליה את לבנו. גם צַייר במובן הידוע — יוצר וצָר־צורות — לא היה ר׳ מנדלי מעולם. טפוסים שלמים ומצוירים בכל עלילותיהם וחיי־רוחם, טפוסים, שבהם משתקף סוג שלם של בני־אדם, לא יָצַר מעולם. ואף ציור הדברים החיצונים ומחזות־הטבע, אף־על־פי שבמקצוע זה נתן לנו ר׳ מנדלי דוגמות אחדות מצוינות ויפות מאד, — אינו עיקר־כשרונו, שהרי כל אלה באים בספוריו רק כלאחר־יד ונעשו בשתים־שלש משיחות של מכחול מנוסה, כדי להשלים את החלל שבתמונה. ואף גם זאת: ציוריו של ר׳ מנדלי הולכים ומופסקים פעם בפעם — אפשר, יותר מן המדה — על־ידי רעיונות פילוסופיים והשתפכות־נפש, שאין מקום להם ביצירות ספוריות, שהציוריות היא בהן עיקר גדול. גם לחשבו למספר־פסיכולוגוֹס par excellence קשה יהא לנו, שהרי נתוחָן של הנפשות מתבטא בספוריו לפעמים יותר על־ידי עקימת־חוטם, קריצת־עין ונענוע־יד מעַל־ידי התעמקות בפנימיותן של הנפשות העוברות לפנינו וגילויה של פנימיות זו לעיניו של הקורא.

ואולם הרי זהו כח מקוריותו הגדולה של ר׳ מנדלי: הוא אינו נכנס לתוך שום סוג ספרותי ידוע ואינו נדחק לתוך שום מסגרת ישָׁנה. ה«שַבְּלונה» הרגילה, שהיא שולטת בכל הספרויות ושאפילו טובי סופרי־אירופה משתעבדים לה, צרה בשבילו ולזרא היתה לו. «יהודי־היהודים» הזה, כמו שקרא ר׳ מנדלי לעצמו בספור־תולדותיו, הרגיש בהרגשתו היהודית הדקה, שכל המחלָקות הספרותיות, שבראו חכמי האומות, אינן מתאימות לתביעותיה של היצירה היהודית. היצירה הספורית המסובכת היתה זרה לישראל מימי־התנ״ך ועד אמצעיתה של המאה הי״ט. בתקופתם של כתבי־הקודש לא נבראו בישראל שירי־עלילה ושירי־חזיון, שיהיו יכולים להתחרות עם הפואֶמות והטראגֶדיות היווניות הנהדרות;

ובשאר התקופות, בשעה שכל עמי־ארופה כבר הרבו לכתוב «נובֶלות» ורומאַנים, לא יצר עם־ישראל שום יצירה ממין זה, הספורים והרומאנים העבריים החדשים, שהתחילו מופיעים בספרותנו רק בימי־מ א פ ו (ולא הרבה קודם לכן – אם לא מאוחר מכֵּן – גם בספרות הגרמנית העברית), היו, איפוא, רק חיקויים פשוטים, שחיקו סופרי־ישראל את המסַפרים האירופיים, אך חיקוּיָם לא עלה יפה, האֶפיקה האירופית דורשת «התפשטות־העצמות»: שתהא עצמותו של היוצר בלתי־ניכרת ביצירתו, אבל סופרי־ישראל לא יכלו להשתעבד אל כלל זה, כי ה ל ו ׳ ר י ק ה היא מבחר שירת־ישראל, עיקר היצירה הפיוטית, שבה יכולה הגאונות העברית להתפאר, אי־אפשר היה, איפוא, לסופרים העבריים לגרש את ההתפלספות ואת השתפכות־הנפש כָּלָה מגבול־ספוריהם, אבל התפלספותם בספוריהם לא באה מתוך השקפה ידועה על הספרות היפה, הם עשו כך מאונס, מאין־אונים להשתעבד לחוקי־היצירה האירופיים, ובשאר הדברים היו מחקים את מספרי־אירופה כקופים, וכנהוג בתוכנו – את המקולקלים שבהם, עד שקם ר׳ מנדלי וברא מקצוע בֶּלְלֶטריסטי חדש ומתאים לרוח־ישראל: ס פ ו ר י ם ל ו ׳ ר י י ם, ש י ר ה ס פ ו ר י ת.

אם נקרא את ספוריו של ר׳ מנדלי בעיון, נראה, שכל אחד ואחד מהם הוא פואֶמה קטנה או גדולה ממין ה«פואֶמות בפרוזה» – שהן מרובות בכל ספרות עתיקה או חדשה, בפואֶמות כאלו אין התוכן הספורי המסובך נחשב לעיקר גדול, חלק ידוע מן החיים מתארות הפואֶמות בפרוזה, – מן החיים העומדים, הקפויים, כמו שנתהוו במשך מאות בשנים מסבות היסטוריות ידועות, הטפוסים, שהם מתוארים בפואמות כאלו, אינם מצטיירים בתור טפוסים פסו׳כולוגיים ואינדיווידואַליים, אלא בתור טפוסים קבוציים ולאומיים, הם באים לגשם איזו תכונה לאומית, איזה קו מובלט בחייה של האומה, חייהם הפרטיים, הנפשיים, של הטפוסים הללו צריכים להיות מובלטים באיזה חלק מחיי־הכלל, שאַך אותו הם באים להבליט ביותר, מ ש ה ה ח י י ט, למשל (בספור «שֵם ויפת בעגלה»), מגשם את העניות השמֵחה של יהודי־הגלות, ההסתגלות אל חיי הטלטול והפיזור, שבהם נתיחדה האומה הישראלית כולה, הגיעָה בקבצן עלז זה עד למרום־קצה: הוא מ ב ט ל את הגלות, הוא מבטל את היסורים, הוא מבטל את הגֵרושים, הדלות, הרעב, ביחד עם ההכנעה והשפלות הכרוכות בהם, ר׳ ב נ י מ י ן ור׳ י ע ק ב (בספור «לא נחת ביעקב») הם שני הטפוסים ההפכיים, שיהדות־הגלות נתגשמה בהם: האחד הוא יליד המאור שביהדות, והשני – בן מחשכי־הגטו, ר׳ ל י ב ה מ ל מ ד («בימי־הרעש») הוא התגשמותן של הבהילות והפזיזות העבריות ושל ההתחכמות היתרה, שמַסְתֶּרת תחתיה טפשות גסה ועניות־רוח מנוולת, ובציורים «בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה» ניסה ר׳ מנדלי להעביר לפנינו את רוב הטפוסים, שנעשו מצויים בישראל ביחוד בשנים האחרונות (ה«חרד» ר׳ ש מ ש ו ן וה«לועז» א ל ב ר ט, הנלהב ב נ צ י ו ן והמתון ס ג ״ ל,

ועוד), כל אלה אינם טפוסים פסוכו׳לוגיים, שיהיו מגשמים תכונות עצמיות, אנושיות: אין אנו רואים את חייהם הפרטיים ואת הרגשותיהם בתור בני־אדם. ואולם אותן התכונות הקבוצייות והלאומיות, שבהן משתקף חלק גדול מחייה ונטיות־רוחה של אומתנו כולה, נתגשמו בטפוסים אלה באופן נעלה, וזהו העיקר בספוריו־פוּאֶמוּתיו של ר׳ מנדלי. ספורים כאלה, מאחר שאין תכליתם לְצייר בשביל הציור בלבד, כלומר, בשביל היופי האֶסתיטי שבו, ועיקר־מגמתם היא לתאר בשביל הדור הבא את כל החיים והפעולות של הדור החולף והדור הנוכחי, על־כן אפשר, שיהא בהם מקום רחב להתפלספות־הלב והשתפכות־הנפש. ההתפלספות וההשתפכות שנואות עלינו באותם הספורים, שדבריו של המספר באים בהם כדי להבליט את מגמתו של המספר, שלא היה יכול לגשמה בטפוסים חיים ובמחזות ציוריים מדברים בעד עצמם. ואולם הרעיונות וְהַהִשְׁתַּפְּכוּת, שאנו מוצאים בכל עמוד ועמוד מספוריו של ר׳ מנדלי, אינם באים לשם איזו מגמה שתהיה; זוהי השתפכות־הנפש, שאי־אפשר ליהודי זולתה, ובכן היא משלמת את התמונה הציורית, שתכליתה המובנת מאליה היא — להראות לנו את היהודי כמו שהוא. הרי יהודי בלא התפלספות לא יצויר כלל; ואילמלא הראנו ר׳ מנדלי גם את הדברנות והחקרנות היהודיות, לא היו ספוריו יהודיים כל צרכם.

ואולם ראוי לשום לב, שר׳ מנדלי רחוק הוא ממגמות במובן הרגיל. בכל אחד מספוריו של ר׳ מנדלי יש הרבה אִידֵיאוֹת, שהן מבצבצות ועולות מתוך השתפכות־נפשו. אבל אין אידיאה עיקרית אחת, שבה נתרכז הספור כולו ושעלתה למפרע על דעתו של ר׳ מנדלי, קודם שיָשב לכתוב את ספורו. שום ספור מספוריו לא נכתב לכתחילה לשם המגמה — וזאת תהילתו; ואולם זהו גם «מקום־התורפה» של ספורים אלה: אין בהם דבר, שיזעזע את המוחות ויעורר לאורך־ימים שאיפה חדשה בלבותיהם של הקוראים הצעירים ונטיה חדשה בהלך־רוחם ומשא־נפשם. שום רעיון חדש, מרכזי, לא נתגשם בספוריו של ר׳ מנדלי, אף־על־פי שרעיונות חדשים אין־מספר הביע בכל ספוריו. ובדבר זה הוא נופל מן המספרים האירופיים הגדולים, שהיו להדור הצעיר גם מורי־דרך־החיים. רק את חיי־הגלות כמו שהם תפס זקן־מְסַפרינו בכל מלוא עמקם, בכל התוגה הגדולה והעמוקה שבהם, בכל החזיונות מחרידי־הלב ומרגיזי־הנפש, שנולדים ברחוב־היהודים הצר והאפל על ברכיהם של חיים אלה.

ואמנם, אין בדורנו שום סופר כותב עברית לעברים או לועזית לעברים, שיהא ראוי לשם «משורר־הגלות», כר׳ מנדלי. אין אדם, שיודע את «עמק־הבכא» שלנו, כר׳ מנדלי, ואין סופר, שמבין לתאר את כל מרירותם ואת כל תוצאותיהם הנוראות של חיי־הגלות — כמותו. יהודים אחרים, חוץ מיהודי־הגלות, לא תֵּאר מנדלי מעולם. אפילו ה«לועזים», כביכול, שהוא מצייר, נצבים לפנינו בדמותם

ותבניתם הכסלוניות, טבועים בחותמם של הגלות והגֶטו: מוֹדה פאריזית על־פי הנוסח הכסלוני או הקבציאלי. יהודים משכילים באמת, שנשתחררו פחות או יותר מן הגטו, שהסירו מעליהם את סבל־העבדות של הגלות, אין ר׳ מנדלי יודע לתאר. ואפילו ה«ערלים» וה«ערֵליות» נתיהדו בספוריו והיו ל«גויִיי־הגטו», שזולתם לא יצוירו «יהודי־הגטו». הפולני בעל השם של כ״א אותיות מתואר בפרטיות יתרה רק מפני שנתגלגל ב«רבי יפת» ונעשה תלמידו המובהק של ר׳ משה היהודי בהלכות־גלות וטלטול ויסורים ורעב־למחצה. כל חמרו הציורי של ר׳ מנדלי נצטמצם בעולם הקטן והאפל, זה השריד הנורא, שנשתייר מימי־הבינים ונשתמר בערים הקטנות כמעט לכל פרטיו עד היום הזה:

«עולמי זה, — אומר הצַיָר של הכסלוניים, — אוי ואבוי, קטן הוא מאד. שם לא יניצו הרומנים, לא תפרח החבצלת, אין שמחה וקול ששון ולא יֵרָאו בו בפלגות נחלי דבש וחמאה, ובני־האדם שם יהודים פשוטים: בעלי־זקן ופאות וקַפוטות ארוכות, כחושים וכמושים ודלים, כפופים ודוויים ומדוכאים, חרדים ונפחדים ועמם לא שרא נהורא» («בימים ההם», פתיחתא). אלה הם הטפוסים של ר׳ מנדלי ומחומר זה קורצו כל ספורי־מעשיותיו היחידים־במינם.

שלשה דברים מעסיקים את מוחו של ר׳ מנדלי תמיד, והם נתגשמו בשלש הערים הנכחדות, שהוא מתאר כמעט בכל ספוריו: הבערות עם ההתחכמות הקשורה בה (כסלון־גלופסק); חוסר עבודה מועילה וקבועה, שאין היהודי מוצא אותה, אף על־פי שלכאורה, הוא תמיד עסוק ותמיד טרוד, ותוצאתה — בטלנות במובן היותר רחב של מלה זו (בטלון־טונעיאדעווקע); ועל כל אלה — העניות הנוראה לכל גוניה השונים וכינוייה המרובים בתוכנו: הדלות, האביונות והקבצנות בגלוי ובסתר; למן ה«שווינדל» התגרני ועד פשיטת־יד וחזרה־על־הפתחים (קבציאל־קבצנסק). זולת שלשה אלה אין דבר לפניו: «כל הפרפראות לספור־המעשה, שיהא ערב וממשיך לב־הקוראים — כל אלה אינן אצלנו. ובמקומן יש לנו חדר ומלמד וריש־דוכנא, שדכנים וחתנים וכלות, רברביא עם זעיריא, טפלא ונשייא, יבמות ועגונות, אלמנות ויתומים, נשרפים ויורדים מנכסים, חוזרים על הפתחים לערבי־שבתות ולמועדים ולראשי־חדשים ולימים, בטלנים וגבאים, מקבלים וקופות של צדקה, כל מיני פורענויות וכל מיני דלות ועניות ואביונות ומיני פרנסות משונות. זו חיינו, אוי ואבוי! חיים עכורים, שאין בהם נחת וקורת־רוח, לא הוד ולא זיו ולא נוגה להם; חיים, שטעמם כתבשיל תפל מבלי מלח ותבלין ומעדנים לנפש» (שם, שם).

כל אלו הן פריָן של הכסילות, הבטלה והקבצנות. את צד־האור שבגטו, את המאור שביהדות, את פליטת־נשמתנו, — זו הנשמה של בן־המלך המכושף, שהיא מבצבצת ועולה בחייו של היהודים לעתים קרובות כל־כך, — את אלה רואה ר׳

מנדלי רק לעתים רחוקות מאד. נפלא הדבר, שמעולם לא הרבה ר׳ מנדלי לתאר רבנים ודרשנים, ראשי־ישיבות ובחורי־ישיבות, וכדומה לאלה, שרוב סופרינו, משנות־השבעים ועד ימינו אלה, עסקו ועוסקים בהם בחבה יתרה. הוא אוהב יותר לתאר את ההמון, שבו אין פליטת־נשמתנו זו ניכרת ביותר. לא את חייה של האומה הישראלית כולה השתדל ר׳ מנדלי לצייר, אלא את חייו של ההמון הישראלי, החיים החמריים של המון־עמנו, פרנסותיו המשונות, צרותיו ויסוריו המרובים, שהוא נאנח תחת כובד־משאם, — את כל אלה, ורק את כל אלה, מתאר ר׳ מנדלי בחבה יתרה. את החיים הרוחָנים שלנו, את מלחמת האמונות והדעות שבתוכנו מדור־דור, את מוסר־היהדות, שהשפעתו מרובה וגדולה למרות הגטו, למרות האויר המעופש ולמרות המצוקות והרדיפות, בקיצור — את היתרונות של היהדות העתיקה, — אותם לא הרבה ר׳ מנדלי לתאר. גם כשבא לצייר את החיים הרוחנים שלנו הוא מקשרם בעבותות חזקים כל־כך אל החיים החמריים והלחץ החיצוני הדוחקם, עד שאין אנו רואים כלל את התגלותו העצמית של הרוח העברי ההיסטורי, שאמנם, נתקלקל על־ידי תנאי־החיים בגלות, אבל לא הופסד לגמרו. צרת־היהודים נוטלת בספוריו של ר׳ מנדלי חלק בראש, ולצרת־היהדות כמעט אין זכר. אפילו כשהוא נוגע בענינים חדשים, שבהם צריכה להיות ניכרת זו השאיפה העצומה לצאת לחפשי מתחת סבלותיה של הגלות, אין הוא רואה את החוטים הרוחנים הדקים, שהם שזורים ומרוקמים ביריעה חדשה זו.

הנה הוא מתאר את «ימי־הרעש», את התנועה של ישוב ארץ־ישראל, ורוצה הוא להראות את פעולתה של תנועה זו על היהודים. והנה את השפעתה על יהודֵי הגלות והגטו, על ר׳ ליב המלמד ור׳ מנדלי מוכר־הספרים, הוא מתאר, ואולם את השפעתה על היהודים בני הדור החדש, על בנציון ועל כ״ץ ועל סג״ל («בישיבה של מטה»), שוב אין הוא מתאר במחזות ציוריים מלאי־חיים: היא מתגַלית לנו על־ידי שיחות ארוכות, שהן דומות קצת לדרשות וקצת למאמרים עתוניים. ואולם בין שהוא מתאר את הרגשותיהם של ר׳ ליב ור׳ מנדלי ובין שהוא מוסר את שיחותיהם של הלאומיים וחובבי־ציון מבני הדור החדש, הוא שוכח דבר עיקרי אחד: את השאיפה לארץ־אבות, שבאה לא רק מתוך הכרח כלכלי, אלא, קודם־כל, מתוך שהלב העברי נמשך אחר זכרונות קדומים, אחר הרגשות היסטוריות, שנפשה של האומה נתקשרה בהן בקשר רוחני אמיץ... ר׳ ליב ור׳ מנדלי עוזבים את עיר־מגוריהם ואת קברות־אבותיהם והם מוכנים ומזומנים לצאת — לא לארץ־אבות, לא לארץ־ישראל, אלא רק «לארץ זית שמן ודבש והחרובים מאכל העזים שמה» («בימי־הרעש»)... אף מיתר דק לא יתנענע בלבותיהם של חניכי־המקרא והתלמוד לשֵמע שמה של הארץ, שהאגדות על ימי חָסנה ושַלְוָתה, על חורבנה ותקומתה, מרובות הן כל־כך בקרב עמנו וכל־כך ידועות

הן ליהודינו הפשוטים··· יותר מן ההלצה הידועה על החרובים אין ר׳ ליב המלמד יודע ומרגיש, וגם ר׳ מנדלי (לא המחבר, אלא מוכר־הספרים) אינו חש יותר ממנו···

בכלל, אין ר׳ מנדלי מתבונן ביותר לאותה האידיאליות העברית, שהיא משמשת בערבוביה עם מאטֶריאליות גסה; ואם רואה הוא סימני־אידיאליות ביהודי, הוא דורשם לגנאי מִלְשֶׁבַח. הנה, למשל, רבים מתפעלים מהכרת־עצמו של היהודי בגלות, אותה הכרת־עצמו, שהביאתו לחשוב את עצמו לבן העם הנבחר אפילו בשעה שכל העולם כולו רמס אותו ברגלים, כתולעת נבזה, את ה«פָּריץ», שחייו של היהודי היו בידיו כחומר ביד היוצר ויכול היה להלקותו ואפילו להמיתו, היה אותו היהודי «שלו» מבטל כעפר־הארץ וחושבו לשפל ונקלה ממנו. ובאמת, הרי כן היה הדבר: הרי היהודי היה מרומם ונעלה על ה«פריץ» בחיי־משפחתו, ברחמנותו המרובה ובמעשי־הצדקה, שהיהודי היה עושה בימים ההם לא בתור רשות, אלא בתור חובה. וכשהיה סר מעל היהודי ליום או ליומיים, בשבתות או במועדים, עולם של הפרנסה וה«פריץ», היה מרגיש את עצמו שנית כ«בן־מלך», קומתו הכפופה היתה מזדקפת ובגאון לאומי ובכוונה עצומה היה אומר: «מי כעמך ישראל» או «אתה בחרתנו מכל העמים»··· זהו סוד־קיומו של היהודי, ולפני גבורתו זו חייבים אנו לכרוע ברך.

ואולם לא כן ר׳ מנדלי. אף כאן הוא רואה רק את צד־הצֵל:

«אין בכיתם של יהודים עלובים וקינותיהם בתשעה־באב מכאיבות את רוחי כקול נגינתם ושיר «אקדמות», שהם אומרים בבית־הכנסת בחג־השבועות. בגילה, ברינה ובנעימה רבה הם אומרים את דברי «השירה הזאת, שמבטחת להם חיים טובים של כבוד וגדולה ורוב עונג ונחת ומזמנתם לסעודה של לויתן, «והם רואים את עצמם יושבים כבני מלכים, אוכלים ושותים, ושרים משמשים אותם באהבה ומבקשים קרבתם, «בשעה שהם דוויים וסחופים, ממושכים ומורטים, שנואים ובזויים ויד־כל בם··· אלמלא אני הייתי יושב «עם אבלי־ציון על נהרות־בבל, עמדתי והורדתי אחד־הכנורות מעל הערבים בתוכה ושרתי לתוללינו שמחה «זרה מעורבבת במרה שחורה, שהיתה נכנסת ומפעפעת כארס בתוך מעיהם ומרגיזה יצר־לבם הרע ברגשי «נוחם נוראים כחצים שנונים. אני הייתי מנגן ומנגן והם היו רוקדים בטירוף־הדעת עד שאחזו ונפצו את «עצמם אל הסלע!» («בסתר רעם»).

נהדרים וכמעט גאוניים הם הדברים האלה; אבל עם זה הם מוכיחים למדי, שמַה שמעורר בנו רוממות־רוח ואהבה מתוך גאון לאומי, מעורר בר׳ מנדלי רק חמלה לעם דל גֵאה, שאינו מכיר בדלותו ומצפה לגדולה ולחוסן־לאומי···

כי, אמנם, ר׳ מנדלי מרגיש לעמו חמלה יותר מאהבה: במקום שאין גאון לאומי יש רק רחמים ו«המון־מֵעיים». למרות מה שנשאר מנדלי תמיד בחוג־הגֶטו ובתוך הגולה, מרגישים אנו בכל התפלספות־לבו ובכל השתפכות־נפשו, שכבר התרומם על חוגו, שרגלו האחת כבר היא מחוץ לתחום··· הוא משתתף בצערם של אֶחיו, עמהם הוא בצרה לעתים קרובות, ואף־על־פי־כן הוא נבדל מהם ומרומם עליהם, והוא שופט אותם ואת מעלליהם ואת כל צרכי־חייהם. משפטו, אמנם, אינו קשה: החמלה הגדולה, שלבו נמלא לכל המעונים ולכל הסובלים,

מרַכֶּכת אותו, והבנתו העמוקה בסבות, שגרמו לכל הפרעות והמגרעות שבחיי־גלותנו, מביאה אותו לידי הרגשה עמוקה והכרה ברורה, שישראל לא חוטא הוא, אלא אומלל; לא «מורד־אור», אלא מדוכא; לא מזיק, אלא ניזוק. והרגשה עמוקה זו מתבטאת בספוריו בדברים כאש, באנחות נוראות שוברות את כל הגוף ובמרירות, שמימי־ש י י ל ו ק לא הורגשה בשום יצירה בֶּלְלֶטריסטית דוגמתה. ההבדל מן המספרים של דור־ההשכלה, פסק ר' מנדלי מלהאשים והתחיל מַסביר את הסבות ומתמלא רחמים. כאן אין אף מגרעת לאומית אחת, שלא יבואר גורמה בצדה. כשֶמראה ר' מנדלי על הרע, הוא מראה תמיד גם על מ ק ו ר־הרע, וממילא נהפכת הקטיגוריה לסניגוריה. הרי דוגמה אחת. בספור «בימי־הרעש» נאשם ר' ליב על פזיזותו וערמומיותיו, וכל ישראל—על שהם מבקשים בכל דבר וענין רק את טובת־ההנאה שלהם. הקטיגור מדבר קשות, חודר לפנַי ולפנים אל נפש־האומה, ש«נתחמרה» בגלות באופן מבהיל. ואולם מיד בא הסניגור וסותם את פיו בדברים הנמרצים האלה:

«נפש אחת, בת־אבינו שבשמים, מתלבשת צורת־אדם עם כל אבריו וחושיו, על מנת לחוש וליהנות
«מטוב ה' בארץ־חיים. וכיון שהוא יוצאת מבטן, מיד ה ע ו ל ם נוטלה ואוסרה בעבותים ומטיל עליה גזירותיו
«וחומרותיו, שלא מדעתה, שיהא מנהגה כך וכך, כמה שכתוב, ואומרים לה: מעכשיו הרי יהודי אַת, לֵיבילי
«את, והוא מסתגפת ומצטערת ומדוכדכת ביסורים וכל מיני פורעניות, רעבה וצמאה, אבלה ושוממה, כמושה
«ונובלת, כתפוח־אדמה זו, שגדל במרתף אפל ומעופש, שאין שברירי השמש בוקעין בו אלא דרך סדק כחודו
«של מחט. והרי עתה לפניך מין בר־נש זה בדמותו ובצביונו — שס״ה גידין וגל של עצמות!... פניו החולנים,
«שאין בהם טפת־דם כחרדל, נראין כאילו הם מבקשים רחמים ומספרים, בלא שום תרעומות, חס ושלום, את
«מכאוביו וצרותיו הרבות; עצמותיו היבשות, כאילו מראות לכל ה ע ו ל ם: הביטו וראו, מה היה לבן־אדם
«ולידי מה הוא בא! כל שיעול ושיעול, שהוא גונח מלבו, היא קינה וצעקה על ימי־חייו המרים, שאינם אלא
«גסיסה אריכתא. ובכן איך ה ב ר י ו ת יכולות לבוא בטרוניא עם זה, שנפגע מהן, על שהוא מזיז עצמו ומתחבט
«לכאן ולכאן, אם הוא מבקש בזה להשקיט מעט מכאוביו? איזו חשבונות יכולים לבקש במעשיו של זה, שהוא
«גוסס ודעתו מטורפת? איך מזידים ומלעיגים למי שטובע ומבקש להצלתו קנה רצוץ ואחיזה כל שהיא
«כחוט־השערה? ואיך מתאכזרים ומלעיבים במי שהוא רעב, אם אינו מסיח דעתו מאוכל ועתיד הוא להיות גולה
«אפילו לקצות־הארץ בשביל פת־לחם, שנדמה לו מרחוק? — אוי ואבוי לך, ליב מלמד! כל מה שאתה
«מבקש ומהרהר והוגה בו תמיד בעולמך, אינו אלא להאכיל בטנך אכילה כל שהיא, כדי שלא תמות ברעב.
«אוי ואבוי לך, ואוי ואבוי לי ולכל קבציאלינו יחד!...״ (״בימי הרעש״).

מרגליות יקרות כאלו נמצאות בספורים הקטנים של ר' מנדלי כמעט בכל עמוד ועמוד; וזהו יתרונם הגדול, נוסף על כל המעלות המרובות והחשובות שבכל שאַר ספוריו של ר' מנדלי. התנועה הלאומית פעלה בלי משים על בעל ה«קליאטשע», שאף בשנות־השבעים היה רחוק מלהתיחס אל ה«סוסה» העלובה באותו אופן, שהתיחסו אליה שאר ה«משכילים». אין עמוד בכל קובץ זה, שלא יובלט בו איזה צד מעציב או מחריד של חיינו ההווים. כי לב־עלומים היה לר' מנדלי עד יומו האחרון, וזקנותו לא ביישה את בחרותו. באזנים קשובות היה מקשיב לכל קול חדש, שהתחיל מנסר בעולמנו. ובספוריו העבריים המאוחרים—משנת תרמ״ז ואילך—ניסה לאצור את כל הדמעות החדשות ואת כל התקוות החדשות. הספור הראשון, שכתב לאחר הַפסקה «ז'ארגונית» ארוכה («בְסֵתר־רעַם»), מדבר על הסבות, שגרמו לפרעות

בתחילת שנות־השמונים, «שם ויפת בעגלה» מתאר את פעולתה של האנטישמיות הגרמנית, שביסמארק עשה אותה שיטה מדינית ואחר־כך נתפשטה בכל העולם כולו, הציור הארוך «בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה» מראה את השפעתם של ה«רעמים» על התנועה הלאומית והציונית לכל תמונותיה המרובות והשונות, ו«בימי־הרעש» מזכיר את שנות תר"ן־תרנ"א, שנחקקו באותיות של אש בדברי־הימים של חבת־ציון, אפילו ספוריו המועטים, שתכנם אינו נוגע במקרי הימים האחרונים ובשאלות־הזמן היותר חדשות, מעין «לא נחת ביעקב», «הנשרפים» ו«בימים ההם», אף הם יש להם יחס ישר או בלתי־ישר להווה, הספור הראשון משלשה אלה (אחד מן היותר מצוינים שבכל הקובץ) מתחיל במלים: «אין מענדיל בא לספר מעשה שהיה בעבר אלא בשביל שיש בו רמז למעשים הרבה בהוה — — — מעשה אבות סימן לבנים ותוכו אחד», הציור «הנשרפים» שבאמת אין בו שום תוכן ספורי, מלא הסתכלות כללית עמוקה כל־כך בחייו של כלל־ישראל ודבריו על ההתאחזות הצפופה של כל אברי־אומתנו הם מקוריים כל־כך, עד שאנו חשים ומרגישים, שציורים כאלה כל יום זמנם הוא, ובספור «בימים־ההם» מדובר על כל השאלות הספרותיות, שמעסיקות כיום את מוחם של כל סופרינו, הזקנים והצעירים כאחד, אמנם, ר' מנדלי היה שוכח לעתים קרובות, שבספורים אין מקום לחקירות ולהבעת רעיונות, שמקומם במאמרים פובליציסטיים, דבר זה נראה ביותר בציור הארוך «בישיבה של מטה», שכמו שכבר הזכרתי, אין השאיפות הלאומיות והציוניות מוגשמות בו בטפוסים חיים ובמחזות ציוריים, אלא בשיחות ארוכות בלבד, ואולם כבר אמרתי, שכך היא דרכו של היהודי להתווכח ולפלפל ולהרבות שיחה על כל ענין חדש — ור' מנדלי הלא הוא «יהודי־היהודים», בכל־אופן, אין שיחה אחת בשיחות הללו, שלא ימצא בה הקורא איזה רעיון חדש, איזה ניצוץ של הגיון מבריק או איזה חידוד יפה ואיזו בדיחה נאה, ר' מנדלי הרבה ראה, הרבה הרגיש והרבה חשב, ועל־כן אנו יכולים ללמוד הרבה אפילו משיחת־חולין שלו.

וכלום אדבר גם על סגנונו הנפלא ? — הכל יודעים, שזהו סגנון יחיד־במינו, עשירותו במלים היא מתמיהה: כל האוצרות הספונים של ספרותנו העתיקה נסתחפו לתוך ספוריו והעשירום עושר רב, אבל דבר גדול מזה יש בלשון זו, ר' מנדלי הבין, שלשון המשנה והמדרשים, מאחר שהיא מאוחרת ללשון־המקרא ופרוזאית יותר ממנה, היא יותר מפותחת, יותר מדויקת ויותר מכוונת לצרכי־זמננו מלשונם של כתבי־הקודש, ועל־כן הוא משתמש בעיקרו בלשון המשנה והמדרש; ובזה הוא מתרומם עד לידי אמנות מפליאה, — ואף־על־פי־כן — למה אכחד ? — אני מתירא מפני אמנות זו, «הכלה יפה יותר מדאי» — גם זהו חסרון, ר' מנדלי חי יותר מדאי בתקופתם של חכמי־המדרש, הוא מעתיק את עצמו לזמן רחוק מאתנו ואל סביבה מוזרה לנו, אל נא נשכח, שכל הכותב ברוחם של הקדמונים ומחקה את סגנונם לכל

פרטיו, משַעבד בזה את מחשבתו ואת כח־יצירתו לאנשים מתים, שחייהם היו שונים משלנו ואופן־מחשבתם אינו דומה לשלנו כלל וכלל. לפעמים יפה וטבעי הוא החיקוי להמשנה והמדרש שבספוריו של מנדלי ולפעמים הוא דומה יותר לחידוד ולמעשי־להטים לשוניים. צריך להודות, שבספוריו של ר׳ מנדלי יש כמעט לכל מליצה קדמונית מובן מדויק והיא באה על־פי רוב במקום הראוי. ואולם לפעמים יש בלשונו רק גבוב של מלים כדי לעורר צחוק, במקום שהתוכן כשהוא לעצמו אינו מעורר צחוק כלל וכלל. למשל, מה טעם יש בפראזה כזו, שבה פונה ר׳ מנדלי אל רוכל יהודי: «אנא בכח ימינך תתיר צרורה, ותן לי פוזמקאות» («בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה»)?—והרוכל עצמו מכריז על סחורתו בזו הלשון ממש: «הצרי והצפורן, בורית וגפרורין, לולאות וכפתורים» וכו׳ (שם, שם). המלה «גפרור», להוראת „Zündhölzchen“ היא יפה באמת, ומובטחני, ששום אדם לא היה יכול לחדש לשֵם כך מלה יותר מתאמת לעצם רוחה של הלשון העברית,—וכבר נתקבלה בלשון העברית המדוברת. ואולם האמנם רוכל עברי מוכר «צרי וצפורן», והאמנם אפשר לו לאדם למכור «לולאות»? [1]—

היידלברג, שבט תרס״א.

---

1) על מוצאו של סגנון־המשנה של ר׳ מנדלי עיין: י. קלוזנר, מחקרים לתולדות הספרות העברית החדשה, א. להשתלשלותו של סגנון־המשנה בספרות החדשה (מדעי־היהדות, כרך א׳, ירושלם תרפ״ו, עמ׳ 163—178).

מֶנְדֶלִי מוֹכֵר־סְפָרִים.

מאמר שלישי.

I

«פעמים הרבה הריני מרגיש בי, שבעצמי איני אלא שני מנדלים, כרוכים כתאומים ביחד. כל אחד הוא בריה בפני עצמה ודר עם בן־זוגו בגויה אחת, והם משונים בדעותיהם, מנצחים ומקנטרים זה את זה תמיד; כשֶזה בוכה זה שכנגדו שוחק, ומה שאחד משבח חברו מגנה»[1].

«אמת, האדם לא כשם שנראה אחד ברוחו ובנפשו כך הוא מטבע ברייתו. אדם דו־פרצופין ויותר הקדוש־ברוך־הוא בראו, ונפש כל איש רשויות משונות זו מזו משותפות בה בערבוביא. אלא שעירוב־רשויות זה אינו שוה בכל בני־אדם והוא משתנה אצלם בפחות ויותר. ובנפש שלמה׳לי (הפרוטוטפוס של שלום יעקב אברמוביץ) היתה הערבוביא במדה מרובה. הורמיז ואהורמין חולקים בה ואין מכריע ביניהם» [2].

עדות זו, שמעיד הסופר הגדול על עצמו, נאמנת היא מאד, והיא המפתח לכל עבודתו הספרותית מראשיתה ועד היום.

עבודה זו אינה אלא שורה ארוכה של «אַנטינומיות». עבודה ספרותית כפולה עבד ש״י אברמוביץ כל ימי חייו, עבודה בעלת שני צדדים שונים ומשונים זה מזה, ולא עוד, אלא שאַף בכל אחד משני הצדדים היתה כפילות גמורה, או נשתמש בדברי עצמו: «זה כמה קולמסי נתון בין שתי דעות מתנגדות בתוך לבו, כארונו של מחמד תלוי ועומד, לפי המסורת, בין שני מגניטין» [3].

קודם כל: האַנטינומיה של תועלת־הרבים והאמנות הטהורה.

על במת־הספרות עלה אברמוביץ בתור מבקר ופובליציסטן. הוא ראה את העזובה הרבה בספרות ובחיים—ורצה להועיל לה ולאלה. בספריו «משפט־שלום» (ווילנה תר״ך) ו«עין־משפט» (ז׳יטומיר תרכ״ז) נסה לקעקע את הביצה השוקטת והמעלה ירוקה של הספרות העברית בשנות־החמישים ותחלת שנות־השישים למאה שעברה—והדבר עלה בידו: על־ידי ספריו נתעוררו ב«המליץ» ו«הכרמל», שהתחילו יוצאים בתחילת שנות־השישים, ווכוחים נלהבים על מצבה של ספרותנו,

---

1) כל כתבי מנדלי מוכר־ספרים, הוצאת־היובל, III, 91.

2) שם, II, 200.

3) שם, שם, עמ׳ 179.

והם הם שגרמו לקובנֶר, פאפירנה וסמולנסקין ליצור בעברית בקורת ראויה לשם זה. ובספר השני משני הספרים המנויים למעלה נגע אבר־מוביץ גם באותן השאלות הרֵיאַליות, שנוגעות בחייהם של יהודי־רוסיה בשנות־השישים ושעמדו אז על הפרק ודרשו פתרון. אין צורך לומר, שהחלק הפובליציסטי שבספרים הללו בא לשם הטוב והמועיל בלבד: אפילו החלק הבקָרתי שבהם אין תכליתו היופי האֶסתיטי, הארכיטֶקטוניקה של הספרים המבוקרים, אלא אך ורק התועלת שבהם: ערכם המעשי בשביל תיקון־חייהם של בני־ישראל ברוסיה בשנות החמישים והשישים.—תכלית שימושית כזו יש גם לספר הגדול בכמותו ובאיכותו של אברמוביץ «תולדות־הטבע», שחלקו הראשון (היונקים, ליפסיאה תרכ״ב) הוא תרגום ושאר שני חלקיו (העוף, ז׳יטומיר תרכ״ו, והזוחלים, ווילנה תרל״ב) הם מלאכה חדשה ויפה על־פי טובי חוקרי־הטבע באותו זמן. ידיעות־הטבע נחשבו אזי, בימי פיסארֶב וצֶ׳רנישֶׁבסקי, להענין היותר מועיל — ואברמוביץ עסק בו לשם תועלת־הרבים. ואפילו «ספר דברי־הימים להרוסים» תרגם אז «בשפה ברורה ופשוטה לטובת כל עדת בני־ישראל» (אודיסה תרכ״ז). ועוד בסוף שנות־השבעים הוא מוציא «לוח הסוחרים» בעברית, שיש בו מאמרים כתובים בלשון־המשנה (ווילנה תרל״ט).

יש חושבים, שאברמוביץ עסק אז בדברים מועילים אלה מפני שעדיין לא מצא את עצמו. אבל דעה זו מוטעית היא. בשנת תרל״ב, שבה הוציא את החלק השלישי של «תולדות־הטבע», כבר נדפס לא רק ספורו העברי «האבות והבנים» (אודיסה תרכ״ח), אלא גם ספוריו הז׳ארגוניים «דאס קליינע מענשעלי» (אודיסה תרכ״ד), «פישקע דער קרומער» (ז׳יטומיר תרכ״ט), ובוודאי, גם «דאס ווינשפיר־גערילֿ» בצורתו הישנה (כנראה, ווארשה תרכ״ה). כשרונו הציורי כבר נתגלה אזי איפוא, בכל הדרו.—ואף־על־פי־כן עדיין היה עוסק אז הרבה ב«דברים מועילים», שהיה משַעבד להם אף את כשרונו האמנותי: הרי גם ל«האבות והבנים», «דאָס קליינע מענשעלי» ו«דאָס ווינשפינגעריל» בצורתו הראשונה היתה תכלית שמחוץ להאמנות הטהורה. יתר על כן: הפרקים הראשונים מן «האבות והבנים», שנדפסו שש שנים קודם שיָצא ספור זה כולו, נקראו בשם התועַלתִי המפורש: «למדו היטב» (ווארשה תרכ״ב).

ולא רק ספריו העבריים הראשונים כך, אלא אף ספריו הז׳ארגוניים. אף כאן האמנות הטהורה משתעבדת לבקשה של תועלת־הרבים. אף את עצם כתיבתו בלשון יהודית־אשכנזית מבאר מנדלי עצמו בבקשת תועלת זו. באבטוביוגראפיה העברית היפה שלו הוא כותב: «אני הנה מתבונן [אני] לדרכי בני־עמנו ומבקש לתת להם ספורים ממקור־ישראל בשפה הקדושה, ורובם הלא הם אינם יודעים את השפה הזאת והם מדברים יהודית־אשכנזית, ומה הוֹה לסופר בכל עמלו ורעיון

לבו אם לא יועיל לעמו?... אהבת־המועיל גברה בי על הכבוד המדומה ואמרתי: יהי מה! ארחם את היהודית, הבת לא־רוחמה, ועת לעשות לעמי» [1].

ואמנם, אף רוב ספריו הז׳ארגוניים הראשונים נתחברו לשם תועלת־הרבים. לשם זה נתחברו הדראמות «דיא טאקסע» (ז׳יטומיר תרכ״ט) ו«דער פריזיוו» (פטרבורג תרמ״ד). לשם זה כתב אברמוביץ ביחד עם המנוח י״ל בינשטוק [2] את הספורים העממיים «דער לופטבאלאן» (ז׳יטומיר תרכ״ט) ו«דער פיש, וואָס האָט איינגעשלונגען יונה הנביא» (אודיסה תר״ל). לשם זה הוציא אברמוביץ בז׳ארגון את «דער אוסטאוו איבער וואָינסקי פאווינאסט» (ז׳יטומיר תרל״ד). לשם זה התחיל לחבר «קרבן־מנחה» חדש, כלומר, לתרגם את כל תפלות־ישראל עם הזמירות והפיוטים שב«סדורים» היותר שלמים לז׳ארגון חדש, והוציא לאור מתרגומו זה את «זמירות־ישראל לליל־שבת, ליום־שבת ולמוצאי־שבת» (ז׳יטומיר תרל״ה), וכן גם «פרק־שירה» עם פתיחה עברית ועם פירוש «טוב טעם» (כנ״ל). ולשֵם זה הוציא במשך חמש שנים את «דער ניצליכער קאלענדאר פאַר די רוסישע יודען» (ז׳יטומיר, תרל״ד־תרל״ח, ווילנה תרל״ט־תר״מ ואודיסה תרמ״ג). ורוב הספרים המנויים כאן הלא יָצאו לאחר שכבר נתפרסמו בעולם טובי יצירותיו הציוריות של «מנדלי מוכר־ספרים» בז׳ארגון! —

וכך נלחמה בנפשו של מנדלי הבקשה של תועלת־הרבים מלחמה עצומה באמנות הטהורה ורק בקושי גדול ניצחה האחרונה את הראשונה. נצחון זה לא בא אלא באמצע שנות־השמונים, לאחר שכבר מלאו למנדלי חמשים שנה ולאחר ש«החזיר גרושתו» — לאחר שחזר אל הלשון העברית כדי ליצור יצירות אמנותיות טהורות בלשון עברית חדשה, שאף היא יצירה אמנותית היא, בלא הרהורים יתרים, אם יועיל בזה למרובים או למועטים.

ואף־על־פי־כן מי שיחשוב, שביצירותיו האמנותיות הטהורות נשתחרר מנדלי לגמרו מבקשת־התועלת, לא יהא אלא טועה. כל ספוריו, העבריים והז׳ארגוניים, אפילו היותר מאוחרים שבהם, סובבים על שלשה צירים, שנתגשמו בשלשה שמות: כסלון (גלופסק) — בערות, חוסר השכלה אנושית ומבט מקיף את העולם הממשי, שתוצאתו היא התחכמות יתרה ובטול חכמות־הגויים בפרט וכל «העולם־הזה» עם נסיונותיו ומדעיו בכלל; בטלון (טונעיאדאוועק) — חיים מן הרוח, שנאה למלאכה מחַיה את בעליה ואף לחכמה, שיש בה אומנות, — ולסוף, קבציאל (קבצנסק) — עניות מנוולת, שהיא תוצאתן של הבערות והבטלה כאחת [3].

1) ספר הזכרון, הוצאות נ. סוקולוב, ווארשה תרמ״ט, עמ׳ 122—123; מנדלי מוכר־ספרים (קובץ־מאמרים עליו), אודיסה תרע״ט, עמ׳ 10—11.

2) עיין המאמר הראשון, למעלה, עמ׳ 78.

3) עיין המאמר השני, למעלה, עמ׳ 83.

כל ספוריו, אפילו היותר ציוריים, אינם אלא הארה לחסרונות עיקריים אלה והטפה להסרתם ובטולם, ובכן — בקשה של תועלת־הרבים, אלא שיש למנדלי כשרון־אמנותי גדול, שאין כמותו: עֵין־אַיה מסתכלת בכל, תפיסת־צייר, שחודרת לעמקי־הדברים על פי צורתם החיצונית, ויד־צייר — יותר נכון יד־פַּסָּל, שעל־ידי עקימת־חוטם או עֲוָית־פנים או תנועת־יד היא מתארת עולם מלא של הרגשות ושל מחשבות, וכשרון אמנותי זה נלחם בבקשת־התועלת ועל־פי רוב הוא משעבד אותה לתביעותיה של האמנות הטהורה.

II.

האנטינומיה השניה — ה ש ל ו ה ה אֶ פ י ת ו ה ח ק ר נ ו ת.

חידוש גדול אחד חדש ר' מנדלי בספרות־ישראל. עד ימיו היה בספורים העבריים «ספור־המעשה» עיקר, ובהתחקות על דרכיהם של מספרי־העמים, היה הספור צריך להיות «ספור־אהבים» דוקה, ה«פַבּולה» היתה צריכה להיות מסובכת ככל האפשר, ומאליו מובן, שבלא אהבה אין מרחביה לדמיון וקשה לסבך ולסכסך את הנפשות המשחקות. מ א פ ו, ס מ ו ל נ ס ק י ן, ב ר ו דֶ ס, ואפילו ב ר א נ ד ש טֶ טֶ ר, היו כותבים «ספורי־אהבים», שהיו בהם «אבֶנטורות» ו«הפתעות» לרוב, והקוראים העבריים — ואין צורך לומר הז'ארגוניים, שהיו מתחנכים אז על «ספורי־הנפלאות» של שמ"ר — היו בולעים רומאנים מלאים מקרים ומעשים מבהילים בתֵיאָבון גדול, רק בחבה יתרה זו ל«ספורי־נפלאות» יש לבאר את הצלחתו היתרה של הספור הזר והמוזר לרוח־ישראל «מסתרי־פאַריז» בקרב קהל הקוראים העבריים — .

אברמוביץ לא הלך אחר רוב המספרים בישראל ובעמים ולא נכנע לפני אהבת־הנפלאות אלא בספורו העברי הראשון, «האבות והבנים». בשאר ספוריו אין מאורעות מסובכים כלל. על מנדלי מוכר ספרים השפיעו מצד זה, כנראה, המספרים הרוסיים ג וֹ ג וֹ ל ו ס אַ ל ט י ק וֹ ב ־ ש צֶ ' ד ר י ן. אף שני אלה בִטלו את ה«פ'בולה» מפני הזַ'אנר [1], כלומר, מפני תֵאור חיי־המעמדות. משצֶ'דרין למד מֶנדלי לעשות את הספורים בית־חינוך, בית־ספר לתיקון־המדות, ליסר בשוט־הסאטירה את העזים ואֶת התקיפים שבדור, שפוסעים על ראשי־העם, ולעמוד אחר־כך מרחוק בצחוק מר על השפתים — הרי זו ממדותיו של שצֶ'דרין. ואף הסגנון העממי המקורי והמחודד מצוי אצל סופר סאַטירי זה, שכדאי היה להקדיש חקירה מיוחדת לשֵם בירור השפעתו על מנדלי. ומגוגול למד מנדלי לעשות את הספורים בית־אוסף של תמונות. המאורעות אינם אלא טפל לתאור הטפוסים, שנתיחדו בהם המעמדות השונים של האומה. הילכך כל פרק ופרק מספוריו של ר' מנדלי הוא יצירה נאה

---

1) ב י אַ ל י ק קרא לזה «הֲוָי», על־פי המלה הרוסית бытъ.

בפני עצמה, שהיא מְהַנָּה אותנו לא פחות מן הספור כולו. הרי כך דרכו של אֶפּוס. אף בפואֶמותיו של הומירוס לא הספור הוא העיקר, אלא תאור הגבורים ומעשיהם, כל אחד בפני עצמו, באופן שכל שירה ושירה מן הפואֶמות «איליאס» ו«אודיסֵיאה» הוא דבר גדול ושלם בפני עצמו. ואף ספוריו של מנדלי פואֶמות־בפרוזה הן באותו מובן, שקרא גוגול לספורו ה«נפשות המתות» בשם «פואֶמה». הרי אפילו הטפוסים שבספוריו של מנדלי אינם טפוסים ממש, כאותם שברומאנים. אין כאן טפוסים אינדיווידואליים ופסו׳כולוגיים; יש כאן רק טפוסים קבוציים, מעמדיים, חברותיים־לאומיים 1). עיקרו של הרומאן הוא — מה שהטפוסים שבו מתהַוים, מתפתחים ומשתנים על־פי ההכרח של המאורעות. המאורעות משפיעים על «הגבור»: המאורעות מעלים או מורידים, מתקנים או מקלקלים אותו. בפואֶמות ז׳אנריות מעין אותן של מנדלי מופיע הטפוס לפנינו בקומתו השלמה, כמו שנתגבשה בחיין של המעמד, שהוא שייך אליו, או של אומתו כולה. התהוות והתפתחות אין כאן. ההשתנות אינה כאן אלא נראית ומדומה. תמיד לפנינו אותו מנדלי, אותו פישקה. כל ה«הרפתקאות», שעלו על «בנימין השלישי» ו«סֶנדריל האשה», לא שִׁנו אותם אפילו כקוצו של יו״ד. ר׳ בנימין שבספור «לא נחת ביעקב» אף הוא נשבר ולא נכפף. ואפילו רבי יעקב שבספור זה, שלכאורה הוא הולך ומשתנה מ«תולעת יענקל» ל«שרץ־העוף» ומזה ל«איש שחץ פורח», כלומר, מ«יענקוץ» ל«רבי יענקל» ומ«רבי יענקל» ל«רבי יעקב», — באמת אף הוא נראה לפנינו בספור בצורה אחת מתחלתו ועד סופו, אלא שהמחבר מספר לנו, מה היה ר׳ יעקב זה קודם שהתחיל הספור; ובכלל, השינוי, שנעשה ביעקב זה, אינו שינוי פנימי, שבא על־ידי איזה מאורע פועל על הנפש, אלא שינוי חיצוני — שינוי המעמד, שינוי המצב החמרי, שגורר אחריו שינוי המצב הרוחני מאליו; ואף שינוי זה אין אנו רואים אותו מתהַוה בהמשך הספור גופו, אלא אנו שומעים, שנתהוה, בהקדמה לספור. —

ותכונה זו של ספוריו של ר׳ מנדלי עושָׂה אותם לספר־תולדותיה של התרבות־הישראלית.

באמת כותב מנדלי לא ספורים, אלא היסטוריה — ההיסטוריה של העבר הקרוב, שהוא הולך שלא לחזור עוד. אלא בשעה שההיסטוריוֹנים רגילים לספר רק את מעשיהם של האנשים הגדולים, היוצאים מן הכלל, שאַף פעולותיהם היו יוצאות מן הכלל ובאמת לא נגעו בחיי ההמונים הגדולים אלא מעט, מספר ר׳ מנדלי את מעשיהם של אותם ההמונים עצמם, שנתגלו בבאי־כחם היותר טפוסיים. ולא רק את מעשיהם של ההמונים; אף כל מה שהוא מתיחס אליהם

1) עיין המאמר השני, למעלה, עמ׳ 81—82.

מאיזה צד וכל מה שמקושר בהם באיזה קישור הוא מתאר כמו שהוא. הוא נטל על עצמו לתאר את חיי־היהודים; ואולם הוא מתאר גם את הנכרים—עד כמה שיש לאלה יחס וקשר אל היהודים. כשהיהודים נרעשים ונפחדים מפני «גזרת־האסכולות» נוגע הדבר גם עד נפשם של הגויים שכניהם, ובֶרקה מוכרח לבאר למיקיטה את מהותה של הגזרה באופן, שאף הוא יראה בה אסון גדול [1]. יתר על כן: הרי גם לפרות ולעזים, ולפעמים—אף לכלבים, יש יחס וקשר אל חיי־ישראל—וצריך לתאר גם אותם. והטבע—כמה שבני־ישראל רחוקים ממנו—אף הוא פעמים שהוא נדחק לתוך חייהם באונס וברצון, והוא מתיהד על־ידיהם שלא מדעתם,—ובכן מצייר מנדלי גם אותו כמו שהוא מיוהד שלא־מדעת. וכך הוא נותן לפנינו לא ספורים, אלא אותה ההיסטוריה האידיאַלית, שההיסטוריוֹנים מתאַוים לה ואינם משיגים אותה: זו שיש בה מקום לא רק לקומץ קטן של נפשות משחקות על הבמה, אלא לכל העם עם כל הקף־חייו, עם הטבע החי והמת הסובב אותו. אכן, במובן זה כל אֶפוס הוא היסטוריה!—אנו יודעים את חייהם של היונים שקודם הירודוטוס על־פי פואֶמותיו של הומירוס הרבה יותר משאנו יודעים את חייהם של היונים שבימי־הירודוטוס על־פי ההיסטוריה העוסקת רק בפרטים יוצאים מן הכלל של היסטוריון זה. ולא לחנם אמר מבקר עברי אחד, שמנדלי מוכר־ספרים, זה היהודי שביהודים, שלא חיקה מעולם מדעת את הסופרים הלועזיים (אף השפעתם של גוגול ושצֶ׳דרין, שרמזתי עליה, השפעה שלא־מדעת היא ונסתגלה כולה לרוח העברי ואף לא נראתה בפרטי־היצירה, אלא בנטיתה הכללית של זו), הוא «בעל־נשמה יוונית ועינים יווניות» [2]. הוא עבר על הצווי העברי: «לא תעשה לך כל פסל וכל תמונה». הפלאסטיקה שבציוריו היא זו שמזכרת את הומירוס ואת הפַסָלים הגדולים. כל דבור ודבור של כל אחד מטפוסיו של ר׳ מנדלי אינו אלא התגלות־הנפש על־ידי עֲוָיָה של הגוף. הדראַמות שלו לא עלו יפה כל־כך, ואולם כל ספור וספור משלו הרי הוא דראמה מופלאה במינה, שהרי «גבוריו» אינם אלא משחקים על הבמה וכל אחד מהם ממלא את תפקידו בדבור, שיש בו מעשה. ולפיכך כל ספוריו ביחד הם—הגשמתם של כל חיי־ישראל ברוסיה כפי שנתגבשו וקפאו ועמדו בעֵינם עד «זריבת־הקרח» הגדולה, שהתחילה בסוף שנות־הארבעים של המאה שעברה.

ותכונתו זו היא היא שגרמה לכך, שלא עסק בתאור החיים החדשים אלא מעט. ואף במקום שניסה לעשות כך—או העלה על הבמה טפוסים ישנים ומגובשים, כר׳ ליב ור׳ מנדלי בספור «בימי־הרעש», או «אידיאות מהֲלכות» בצורת אנשים דברנים, כבֶנציון, כ״קוסג״ל בספור «בישיבה של מטה». טעות

1) «בימים ההם» (כל כתבי מנדלי מוכר־ספרים, II, 217).

2) י. אִ. לובצקי במאמרו: «לדמותו הרוחנית של מנדלי» (השלח, XI, 268-269).

היא לחשוב, שדבר זה בא מתוך יחס שלילי להתנועה הלאומית בכלל ולהציוניות בפרט. לא היה שולל־גלות בספרותנו מתחילתה ועד עתה כמנדלי מוכר־ספרים! אם יש סופר, שכל עבודתו הספרותית אינה אלא אילוסטראציה להעדר־קרקע תחת רגלינו, הרי זה מנדלי. אם יש מסַפר, שתֵאר בכל מערומיו הנוראים את מצבו של ישראל בתור עם של «אנשי־אויר» במובנו של נורדוי (Luftmenschen), הרי זה מנדלי. עוד ב«סוסתי» (אף במהדורה הז׳ארגונית הראשונה שלה) אנו שומעים את דבריו של «ישראל המשוגע», שמתרעם על הנערים הפראים, המסגפים את הסוסה:

—«ריקים! הסוסה, בהמה זו הרי ,בהמת־ארנונא׳ היא, שנוטלים ממנה מס וארנוניות, ואף אותה הבהמה בכלל בהמות־המקום היא!».

ועל זה הוא מקבל תשובה מן ה«פראים»:

«דבר זה מוטל בספק ועדיין לא הכריעו בה. אם אף בריה זו כביכול בכלל בהמות־המקום — שאלה היא, שאין עדיין עליה תשובה»[1].

ובספור «בימי־הרעש» אין כל יחסו של מנדלי המחבר אל הקארליני (ד״ר פינסקר) והתורה הציונית שלו אלא יחס חיובי גמור[2]. וכך הוא יחסו של מנדלי זה אל התורה הלאומית ואל חבת־ציון בספור «בישיבה של מטה»[3]. בדברים מלאים חרדת־קודש ממש הוא מתאר שם[4]) את הרגע הגדול של השבת לב האבות על בנים ולב הבנים על אבותם, שבא בעקבותיה של חבת־ציון הישנה ובתה — הציוניות החדשה. — ואף־על־פי־כן לא עלו ציוריו מן הדור העברי החדש יפה במדה, שעלו ציוריו מן הדור הישן: ציורו «בישיבה של מטה» הוא, אפשר, החשוב שבציוריו מצד המון הרעיונות שבו, אבל הוא הקלוש שבציוריו מצד האמנות הטהורה. וסבת־הדבר הוא — מה שמנדלי, בתור אֶפיקן גמור, בתור יוצר וצר צורות מחוטבות בטעם היווני, אינו יכול לתאר מה שנמצא עוד בתקופת־ההתהוות, מה שלא קפא עדיין, מה שלא נתגבש ולא נעשה קבוע ועומד ושלם בצורתו וצביונו בתור תוצאה של התפתחות ארוכה, שנגמרה ונסתיימה כולה. מכל הטעמים, שהביא מנדלי עצמו כדי לבאר, מפני־מה הוא עוסק רק בטפוסים עתיקים, אף־על־פי שאין כמותו יודע את חסרונותיהם וכמה הם נטולים מן העולם ומן הזמן החדש, נראים לי דבריו, שבכל הטפוסים החדשים «אין טפוס גמור בטבעו ואופיו העצמי», בעוד שהטפוסים הישנים הם «מעשי־אבות כולם ורוחם עומדת בתוכם»[5]. «חלום של עולמות מתהַוים״ טפוסים מחוסרי־השלמה, לא יצלחו להאֶפוס. רק מה שכבר

1) «סוסתי», פרק ב׳ (כל כתבי מנדלי מו״ס, II, 8). וכדברים האלה יש בכל המהדורות הז׳ארגוניות של ה«קליאטשע».

2) עיין: כל כתבי מנדלי מוכר־ספרים, III, 82—84; 96—99.

3) שם, שם, עמ׳ 134—143.

4) שם, שם, עמ׳ 138—139.

5) שם, II, 179.

עבר עליו זמן־התסיסה, מה שכבר נִצְטַלל וקִבֵּל צורה קבועה ומוצקת—רק בזה יכול לעסוק האֶפיקן האמתי.

ומנדלי הוא אֶפיקן אמתי. מספר הוא את «ספורי־מעשיותיו» בשלוה אֶפית, שיֵש דוגמתה רק ב«אודיסיאה» של הומירוס או ב«הֶרמאַן ודורוטיאה» של גֵיטֶה. כמעט בכל ספור וספור של מנדלי תמצא לגלוג על פזיזותו של היהודי. אין דבר שָׂנוּא על מנדלי כהחפזון והבהילות. זוהי סבת הדבר, שמנדלי לא למד כלום ולא רצה ללמוד כלום מטובי המספרים העבריים: אף טובי־סופרי־ישראל, וסמולנסקין בראשם, פזיזים ובהולים הם בספוריהם. מתוך שה«פַבּולה» להם עיקר אין להם פנאי לעמוד על כל פרט ופרט מספוריהם. מנדלי, שהמקרים אינם לו עיקר כלל וכלל, עומד על כל מחזה ממחזות־הטבע, על כל בהמה ועוף, על כל רמש ושרץ, על כל אילן ועשב. התרנגולת פרגיה תופסת אצלו מקום לא פחות מיוחנה־סוסי, שנקראת «ליבצ׳יכי». הפרה, פרת־ישראל, שייכת לענינו לא פחות מר׳ אלטר יקנה״ז, והערל זקן־האומנים השתוי והמבוסם משלים את התמונה לא פחות ממה שמשלים אותה המחבר־הקבצן, שמחזר על הפתחים עם ספריו. ר׳ מנדלי יש לו שהות. ציוריו בנחת מתוארים. ר׳ מנדלי אינו עובר על שום דבר בלא שיתן בו עיניו. וכשמתגולל לפניו מחזה נהדר ממחזות־הטבע בעולמו היפה והרחב של הקדוש־ברוך־הוא, מצייר אותו מנדלי לפנינו בהרחבת־דעת ובשלות־נפש, שאין דוגמתן בספרות־ישראל ויקר למצוא כמותן אף בספרות־העולם. אף דבר זה, אפשר, למד מגוֹגוֹל הרוסי.

זוהי השלוה האֶפית הגדולה של מנדלי, שהוא בה יחיד ומיוחד בספרותנו. מנדלי הוא צייר־מורה וסופר־המופת בתוכנו.

ואולם אף חקרן הוא מנדלי. הדברנות שלו והשתפכות־נפשו אינן עוזבות אותו אפילו בציוריו היותר אמנותיים. הוגה־דעות היה מתחילת יציאתו על במת־הספרות ואי־אפשר לו להתגבר על התאוה היהודית הטפוסית, שהוא עצמו מלגלג עליה בספוריו — התאוה לחוות דעה, להביע רעיונות, לְלַמד ולהורות. כמעט אין שאלה משאלות־חיינו, שלא הרחיב עליה הדבור לא רק במאמרים חשובים, אלא גם בספוריו עצמם. מרגיש הוא, אמנם, שאין זה מדרך־המסַפר, שהצייר האמתי צריך להיות אוביֶקטיבי ולמלא אחר הצווי הגדול: «יצור, צייר, ודום!» — ואולם אי־אפשר לו להתגבר על יצרו היהודי שבו נלחם כאן עם היווני שבו. אמנם, הרתחנות הבאה מתוך סוביֶקטיביות מִדַכֵּאת אצלו על־ידי השלוה האֶפית הבאה מתוך אוביֶקטיביות. ואולם החקרנות נשארת, — חקרנות מיוחדת־במינה, שדוד פרישמאן קרא לה בצדק בשם «התפלספות־הלב». טולסטוי כתב באחד ממכתביו להמשורר הרוסי פֶט, — אותו משורר, ששיריו הפלאַסטיים הנפלאים כאילו נפסלו מאבן־שיש —: שהוא מוצא בשיריו של משורר זה את ה«שכל של הלב» או, יותר

נכון, את ה«לב של השכל». «שכל לבבי» כזה יש למנדלי והוא מתגלה בכל ספריו בצורת חקרנות ארוכה וחוזרת על דברי־עצמה לעתים תכופות. ומנדלי מרגיש בזה. יודע הוא, ש«סר מן הדרך», שהפסיק את הספור בדברים, שאינם צריכים לגופם; ולפיכך, לאחר שהוציא את רוחו בחקירות, הוא רגיל לומר: «אבל אין זה מענינו» או «נחזור לעניננו». אבל לאחר זמן מועט של ציור אמנותי טהור שוב מתעורר בו החקרן – ושוב הוא מתפלסף – ושוב הוא «חוזר לענינו».

וכי חסרון הוא זה? – איני מֵעֵז לומר כן. מנדלי לא היה «יהודי שביהודים» אילמלא היה מתפלסף. יהודי בלא חקרנות אינו יהודי. ויש בחקרנותו של מנדלי איזו עמקות פיוטית, שעושָׂה אותה אם לא לחלק מן היפה – לכל הפחות, לחלק מן הנשגב. אנו מוצאים בה «אפוריסמים», שגם על־פי תכנם וגם על־פי צורתם הם מרגליות נאות. הרי אחדות מהן: «קבצן שמתפלסף מתחייב בנפשו» («בימי־הרעש»). «הרע אינו פוסק להיות רע מפני שהוא תדיר» («בימים ההם»); «יושר ורחמים, אלו הם ניצוצות, שניתזים מצור־החלמיש כשמקישים עליו בברזל» («בעמק־הבכא»).

וכי לא מברזל־עשת הוצקו הפתגמים הללו? וכלום יש כדוגמתם בכל ספרותנו שאחר האגדה? –

אפשר, איפוא, שהפסדה של החקרנות להאוביֶקטיביות הציורית יוצא בשכרה ללשוננו וספרותנו. אבל ניגוד בין השלוה האֶפית ובין החקרנות יש ביצירותיו של מנדלי בלא שום ספק. וזוהי האנטינומיה השניה.

III.

האנטינומיה השלישית – הס אַ טירה והאֶלגיה.

מנדלי הוא לא הומוריסטן, אלא סאטיריקן, מי שמערבב אותו עם שלום־עליכם «נכדו» עָוֶל הוא עושה לה«סבא». ה«נכד» קל הוא מן ה«סבא»; ה«סבא» טעם־זקנים יש בו. ההומוֹר הוא נעים מן הסאטירה, נאה ממנה – אבל כובד אין בו, חשיבות אין לו. אין הסאטירה שעשועים אפילו במובן האמנותי. להומור נשקפת תמיד סכנת־הבדחנות; צחוק מתוך דמעות אפשר הוא רק בסאטירה. ומנדלי הוא סאטירי במובן היותר אמיתי, היותר עמוק של מלה זו. הכל בו סאטירה – מֵעֲוָיות־הפנים ועקימות־החוטם עד חיקויי־הקול של הנפשות המשחקות בספוריו ועד הרמיזות שבחקרנותו. רמיזות אלו ביחוד הן נוקבות ויורדות עד התהום. בו נתקיים, פשוטו כמשמעו, הפסוק: «יש בוטה כמדקרות־חרב». כל ביטוי וביטוי שלו אינו בכדִי, כל דבור־מרמז יורד «חדרי־בטן» ממש. ומה שפועל ביותר: מנדלי מַצחיק אחרים ואינו צוחק

בעצמו לעולם. הריהו כאותו הנער המתואר על־ידו, שסטר את חברו על חטמו «בחשאי, כלאחר־יד», וכשפנה בעל־החוטם הסטור לראות מי הוא הסוטר, נעשו פניו של זה—פני־תם, כאילו אינו יודע כלום... שלום־עליכם צוחק בעצמו לא פחות משהוא מעורר צחוק על שפתיהם של קוראיו. בשעה שמנדלי מתרומם על הדברים, שהוא עושה לצחוק, עומד שלום־עליכם עצמו על אותה הרמה, שהדברים הנעשים מגוחכים על־ידו עומדים עליה. וזהו סוד־גדולתו של «הסבא». לעולם לא תבוא הסכמתה של האומה על סתם «ספורי־מעשיות», וביחוד על «דברי־לצון». ואם ראינו, שאַלפי בני־אדם מכל המפלגות הסכימו לדברי, שספוריו של מנדלי ראויים להיות קיימים לדורות באוצר־ספרותה של האומה, אין זה אלא מפני שהתולו של מנדלי מתרומם על־גבי חידודים ולֵצנות ועולה עד לאותו הגובה של תוכחת־מוסר, שאין החידוד משמש בה אלא אמצעי לתיקון־המדות, ולא תכלית בפני עצמה—לבדח את הדעת ולפזר את הנפש...

ואולם סאטירה כזו דוקה קשה היא לנפש כאיזמל לבשר. היא עושה חתך עמוק בנשמה הישראלית. «יבשו עצמותינו ואבדה תקותנו – נגזרנו לנו»—זהו הקול הבוקע ועולה כצילצול של אלפי־פעמונים מכל ספור וספור של מנדלי. אומה דלה ומדולדלת כזו, אומה נטולה מן העולם, שאין לה מחיה וכלכלה קבועה, שאין לה שרשים בקרקע, שחיה הוא בעולם־הדמיון, יושבת ברוסיה ורואה חלום דתי בארץ־ישראל, נתונה בתוך חיי המאה התשע־עשרה והעשרים וחיה בספורים של ה«סדרות» או של ה«מסכות» שמזמן שלפני שלשת אלפים ושני אלפים שנה,—אומה כזו מה כחה כי תיַחל?... מנדלי לא תֵאר מעולם מחלוקת של רבנים, ראשי־ישיבות ובחורי־ישיבות, שאַף בקנאותם הסמויה יש דבר רוחני והמאור שבתורה מנצנץ אפילו מתוך בערותם בהויות־העולם. גאון לאומי לא תאר מעולם ותקוות לאומיות לא נטע. אדרבה, כשראה את הגאוה הלאומית הולכת ומתעוררת בישראל ובעמים, מהר להכריז על חסרונותיה (שאמנם, מצויים הם בה באמת), ולא על מעלותיה, והזהיר מפניה במאמר עברי ארוך בשם «אהבה־לאומית ותולדותיה»[1]. לא את ה«יחש הרוחני» שלנו ואת תביעותיו הרוחניות תאר וצייר, אלא את המון־העם ואת צרכיו, וקודם כל—את צרכיו החמריים, את דלותו—את «התרמיל היהודי». בשעה שכל סופרי־ישראל עסקו בשאלת התיקונים־בדת, שהוא סוף־סוף ענין רוחני, היתה לפני אברמוביץ רק שאלת ה«טכסה» עם ה«מוֹטוֹ» שלה: «משוד־עניים, מאנקת־אביונים עתה אקום». «כל ישראל קבצן הוא»—ומה תקותו?... ואף את הבערות של ההמונים, תאר, – זו הבערות, שהיא מגונה ביותר ומקנטת ביותר מפני שיש בה התחכמות. וכאן נעשית כל עקיצה סאַטירית—חבטה במקלות, וכל רמיזה – דקירה אֶל החומש. אין חמלה ואין

1) «המליץ», שנה י״ד (תרל״ח), גליונות ו׳־ז׳, י׳־י״ב וט״ו.

רחמים׳ השוט מצליף על גבי הבשר הערום וקול־שריקתו מחריד את הנפש עד לעמקי־מעמקיה . . .

ואולם באותה שעה עצמה׳ שהחריפות של הסאטירה שלו מגעת עד מרום־קִצה׳ הוא כותב שני חבורים׳ שהסאטירה מפַנָּה בהם מקום הגון להאֶלֶגיה במובנה הרחב׳ בשנת תרל״ג הוא מוציא בז׳ארגון את «דיא קלאטשע» (בעברית «סוסתי»)׳ שעשתה לו שם גדול׳ אף־על־פי שערכה הציורי הטהור מוטל בספק׳ ושתי שנים לאחר זה הוא מוציא «ספור־המעשה בשירים» בשם «יודעל» (ווארשה תרל״ה)׳ שה«מוטו» שלו הוא:

אך׳ יודעל׳ מיין קראנקער יודעל׳
דיין לעבען איז זעהר׳ זעהר אַ טרויעריג לידעל!

(«אוי יהודה׳ יהודה החולה שלי! חייך הם שירה עצובה במאד מאד!»).

הספר «יודעל» לא נתפרסם ביותר׳ ובאמת הוא ראוי לתשומת־לב׳ הוא ממלא אחר «הסוסה»׳ בלבו של הסאטיריקן המוכיח והמיסר נצטברה חמלה גדולה כַּיָּם לעמו האומלל׳ ובחרוזים׳ שערכם הפיוטי מוטל בספק׳ אבל מלאים הם רגש והשתפכות־נפש׳ מתאר אברמוביץ על־דרך־האַליגוריה את כל תֳולדות־ישראל מימי מתן־תורה עד ימיו של בן־מנחם בתור היסטוריה של פגעים׳ «סוסתי» ו«יודעל» הם עדים נאמנים׳ שמראות־הנגעים לא דִכְּאו בנפשו של מנדלי (כמו שדכאו בנפשותיהם של גורדון וחבריו) את ההכרה העמוקה והרוממה׳ שישראל יותר משהוא חוטא הוא אומלל ויותר שהוא אשם במצבו הנודא אשמים במצב זה צורריו ורודפיו׳ גם ב«סוסה» וגם ב«יודעל» אפשר למצוא הרבה דברים קשים כנגד התקיפים הפנימיים׳ «בעלי־הטובות» וה«בריות היפות»׳ שאכלו את יעקב ואת נפשו הֵשַׁמּו׳ ואולם דברי־הסאטירה ודברי־התוכחה הללו מִטַשטשים ובטלים בפני מעשי־האשמדאי׳ שמסַגף את ישראל׳ ובפני־ה«נערים הפראים»׳ שמעַנים אותו בכל דור ודור ושעוד בשנת תרל״א׳ שנתיים קודם שנדפסה ה«סוסה» בז׳ארגון׳ פרעו בו פרעות באודיסה והתנפלו עליו בעתונים הרוסיים׳ Голосъ, Новороссійскій Телеграфъ׳ ועוד 1)׳ האֶלגיה העומדת בצד הסאַטירה מכרעת כאן את הסאטירה ומַשְכַּחְתָּהּ׳

ואולם לא רק בשני ספרים אלה עומדות זו בצד זו הסאטירה והאֶלגיה׳ אף בשאר ספוריו׳ שהסאטירה בהם עיקר׳ אנו מוצאים מקומות מלאים צער שָקט ועמוק על שבר־בת־עמו׳ כדאי לקרוא׳ למשל׳ ב«מסעות בנימין השלישי» את הפרק הי״ב׳ שבו מתואר׳ איך סנדריל אומר תהלים בנעימה עצובה בפני

1) פרעות יווניות ורדיפות עתוניות אלו׳ ודאי׳ היו הדחיפה לכתיבתם של ה«קליאטשע» ו«יודעל»׳ ומן הראוי׳ שאחד מסופרינו יחקור את הדבר לפרטיו ויכתוב מונוגראפיה על זה׳ שתהא מועילה הרבה יותר להבנת ספריו של ר׳ מנדלי מן התהילות והתשבחות הסתמיות׳ שבהן מלאים רוב־המאמרים על ספוריו׳

היהודים החטפנים ומגיע לידי הפסוק: «יארוב לחטוף עני — יחטוף עני במשכו ברשתו» ··· וכשה«תיירים» העלובים, בנימין וסנדריל, נמסרים לעבודת־הצבא, מתנשאת רוח־סערה, רעמים מרעימים וברקים יברוקו, עמודי־אבק מתנשאים ויוצאים במחול משונה, עדרי־בקר נחפזים משדות־מרעיתם וגועים תמרורים, כאילו עדת־זאבים רעבים רודפת אחריהם: «חרה אל עליון בארץ החוטאת ואפו וחמתו על כל הנעשה בתוכה, מעיניו לפידים יהלכו, שאוג ישאג בקול נורא, ובאחרונה הרעים בכח — ונטפי־גשם, נטפי־דמעות־שמים נטפו, ובתוכם טפות זעה ודמעות תיירינו העשוקים מתערבות ויורדות» 1).

הטון המלא לעג ועקיצה מפַנה כאן מקום לטון חגיגי, לסגנון מלא הדרת־כבוד. אפילו בז'ארגון נעשית כאן הלשון — לשון־המקרא, כלומר לשון, שבה מְתֻרְגמים דבריהם של החוזים הנעלים ושבכל הלשונות היא מיוחדת־במינה בהדרת־הקודש החופפת עליה···

בכלל, הז'ארגון של מנדלי אף הוא «לשון־הקודש» הוא, כלומר לשון, שהיתה מדוברת לפנים ועכשיו מוכשרת היא אך לציור החיים שעברו. לכל היותר היא «לשון־תרגום», שוטטו בחוצותיהן של ווילנה ובֶרדיצ'וב, אודיסה וז'יטומיר, ואפילו בחוצותיה של קאפוליה, אם תמצאו יהודי מדבר עתה בלשונו של «פישקה», רק את חיי־הגלות כמו שהיו עד שנות־הארבעים למאה שעברה היא מוסרת בדיוק, לציורים אחרים, יותר חדשים, להרגשות אחרות, יותר חדשות, לא תצלח.

IV.

וכאן הגענו אל האַנטינומיה הרביעית והאחרונה — מנדלי העברי ומנדלי הז'ארגוני.

כבר ראינו, שמנדלי התחיל לכתוב ז'ארגון «מאהבת־המועיל». צריך להוסיף על זה, שאילמלא נתישב בקאמיניץ־פודולסק, בבֶרדיצ'וב ובז'יטומיר, ששם היתה ה«לומדות» חזון לא־נפרץ מאז (ומפני־כן הצליחה שם החסידות יותר מבליטה), ועל־כן השתמשו שם בז'ארגון אפילו מנחם לֶפין מסאַטאַנוב, ר' יצחק דוב לווינזון, אליעזר הכהן צווייפל, גוטלבר, אֶטינגר, אקסנפלד, ועוד, ואילמלא נתיסד בשנת 1863 באודיסה בשביל פלכים אלה «קול מבשר» בז'ארגון, שנמשכה יציאתו עשר שנים (1863—1873), — אפשר, שמנדלי לא היה כותב את מבחר ספוריו בז'ארגון, על כל פנים לא היה כותב בה את ה«סוסה» ואת «יודל». ואולם עוד דבר אחד חשוב ביותר הכריח אותו לכתוב ז'ארגון: הסאטירה. בסוף שנות־השישים ובתחילת שנות־השבעים כתבו סופרינו

1) כל כתבי מנדלי־מוכר ספרים, II, 153; 156—157.

עברית בלשון־המקרא, ולתאר את חיי־הגלות, שהפרוץ מרובה בהם על העומד והמגוחך על הרָצין, וביחוד לְיַסֵר בשוט־הסאטירה את החיים הגלותיים הללו, כמעט אי־אפשר בלשון־הנביאים — באותה הלשון הנשגבת, שהיא מלאה הדרת־קודש, שאין דוגמתה. ניסה אֶרטר לכתוב דברי־סאטירה בלשון־המקרא — וכמה מלאכותית היא זו! נסה מאפו לכתוב דברי־סאטירה ב«עַיִט צבוע» — והוכרח לקרוא לעזרה את ה«בבלית השחרחורת והנאוה» — את לשון־התלמוד, ובמדה מרובה מזו הוכרח לעשות זאת י״ל גורדון, אברמוביץ, שעוד בשנת תרכ״ח הוציא בלשון־המקרא את «האבות והבנים», עדיין לא נועז אז לעשות כך, והצייר־האמן הטהור שבו לחש לו בלי הרף, שלשונם של מאפו וגורדון היא — טלאי על גבי טלאי, טלאי מקראי על־גבי טלאי תלמודי או מדרשי, ובכן הוכרח לכתוב את ספוריו בז׳ארגון, ואולם באותה שעה הכין לו מעט־מעט לשון עברית חדשה, לאחר שבסבת־ה«טכסה» הוכרח «לעקור» דירתו מברדיצ׳וב, העתיק דירתו לז׳יטומיר וישב בעיר זו כשתים־עשרה שנה (1869—1881), ובז׳יטומיר בא במגע עם המורים בבית־המדרש־לרבנים, שלמד בו מנדלי וסיים אותו, ר׳ מרדכי סוחוסטאבר ור״א צווייפל, שניהם תלמידיו של מנחם לֶפין מסאטאנוב ותלמידי־תלמידיו של יצחק סאטאנובי, שהיו כולם מן המצדדים בזכותה של לשון־המשנה [1], ר״א צווייפל כתב בלשון־המשנה את מבחר ספריו, ור״מ סוחוסטאבר כתב בלשון זו את הקדמתו לתרגום של «מורה־נבוכים» ללשון־המשנה, שתרגם ר׳ מנחם לֶפין מסאַטאנוב (ז׳ולקבה תקפ״ט), ואין ספק בעיני, שמהם למד מנדלי לכתוב בלשון־המשנה [2], בשנת תרל״ח כותב אברמוביץ ב«השחר» (שנה ששית) את מאמרו «מה אנו?» — על שאלות החנוך והתרבות — בלשון־המשנה, ובשנת תרל״ט הוא מוציא את «לוח־הסוחרים», שיש בו מאמרים כתובים בלשון־המשנה [3], ועדיין הוא כותב את האבטוביוגראפיה הנאה שלו שב«ספר־הזכרון» בלשון־המקרא, ואולם, כשמתחלת התקופה האחרונה של עבודתו הספרותית, משנת תרמ״ו ואילך, כשהוא מתחיל להדפיס ספור עברי מן החיים החדשים — את «בסתר־רעם», שכבר נשתקפו בו הפרעות משנות תרמ״א — תרמ״ג, הוא יוצר את לשון־המשנה הספורית, את הלשון, שראוי לקרוא לה בצדק בשם «עברית חדשה», ולא יִפָּלא הדבר: מנדלי מתאר כל ימיו את חיי־הגלות — ולשון־המקרא היא לשון־החירות, לשון של עם בן־חורין ומושל בארצו על אדמתו, כדי לתאר את חיי־הגלות

---

1) עיין הירחון «המצפה», הוצאת אלכסנדר צדרבוים, פטרבורג תרמ״ה, חוברת ג׳, עמ׳ 1—4 (קרוב לסוף החוברת), במאמר «זכרון לחכם».

2) על כל זה עיין בפרטות: י׳ קלוזנר, מחקרים בתולדות הספרות העברית החדשה, א׳ להשתלשלותו של סגנון־המשנה בספרותנו החדשה (מדעי־היהדות, ירושלים תרפ״ו, I, 163—178).

3) עיין «ספר־הזכרון» של סוקולוב, ווארשה תרמ״ט, עמ׳ 125; מנדלי, מוכר־הספרים (קובץ מאמרים עליו), עמ׳ 15.

צריך להשתמש בלשון, שאבותינו השתמשו בה כשֶכבר התחילה הגלות—בלשון־התלמוד והמדרש, שאף בה יש מקום לעקיצת־עקרב—לסאטירה, לרמיזות, לעֲוָיות, ואף לחידודים חריפים.

ואולם עם הלשון העברית של ספורי־מנדלי מתעדן ומתעלה גם התוכן שלהם. הפרעות והתנועה הלאומית לא עברו על הסבא הגדול, שהיו בו זקנה ובחרות, בלא רושם. החמלה התגברת על התוכחה, האֶלֶגיה—על הסאטירה. מנדלי העברי אינו רק מהדורה לשונית חדשה של מנדלי הז׳ארגוני בלבד. הדברים הקשים כגידים על ישראל מתרַכְּכים בספורים העבריים יותר ויותר. כל מכה—רפואתה בצדה. כל חסרון ומום וליקוי—סבתו מבוארת: התנאים החיצונים הנוראים, שישראל נמצא בהם. במקום בנימין ה«תייר» בא רבי בנימין, שהוא «מכלל היהודים האלו, שפניהם מספרים כבוד מעלת רוחם הישרה, ומתוך רשמי צורתם ניכר צור מחצבתם הטהורה, המאור שבתורה נוצץ בתוך עיניהם ועל מצחם הגבוה רמז יש בו, כלומר: אלה מיוחסי־עולם עתיקי־יומין, שיָרדו מגדולתם—בני אברהם יצחק ויעקב נכבדי ארץ, נקובי ראשית הגויים» 1). מופיעים בספורים החדשים מן התקופה העברית ר׳ אברהם המקבל, רייזה הפונדקית, רפאל, ועוד,—טפוסים מלאים זיו ונותנים כבוד לעמם. באים מחזות מלאים טראגיקה עמוקה מעין זה, שר׳ אשר הסרסור הגדול והנורא מוכרח לקבל נדבה מר׳ אברהם המקבל לאורה של אותה לבנה, שזה לא כבר «קִדֵש» אותה סרסור זה, נתמלא רחמים עליה והתפלל, שתתמלא פגימתה... («מעמק־הבכא»). או באה תחינה מלאה בקשות נשגבות, שמתפללות נשים פשוטות שבפשוטות בשעת «הנחת־הפתילות» («בימים ההם»). וכל הסגנון שלו כולו נעשה חוגג, ושלוה של זקנה וַותְרנות של סבא מרחפת עליו—. הסבא שלנו בימי חייו וספוריו האחרונים למי הוא דומה?—לגֵיטֶה בזקנותו, שאיזה רוח של חג שפוך על כל דבריו. ודומה הוא ר׳ מנדלי גם לוולטֵיר הזקן, שראיתי את פסל־מצבתו בפֶרנֵיי על־יד ג׳יניבה, ששם בִלה את ימי־זקנותו: הוא «מתעטף בחאלאטיל» (בגלימה קלה) ועל שפתיו המשורבבות, שמגַלות את חוסר־השִנַים, מרחפת בת־צחוק סלחנית, שכאילו היא אומרת: «להבין את הכל הוא לסלות את הכל»... אפילו ציורם של מחזות־הטבע שבספורים מן התקופה העברית האחרונה שלו נעשה יותר חגיגי, יותר רחבי, הייתי אומר: יותר אנושי־כללי. כזה הוא הציור בן־האַלְמָוֶת של ראשית הכרת־עצמו, שבאה מן הסערה (ב«פתיחה» ל«בימים ההם»). או ציור ההליכה לבית־המדרש בחצות־הלילה, כשהקדוש־ברוך־הוא שואג על נוֵהו («בימים ההם», פרק תשיעי). כאן שוב נעשית הלשון שלו מקראית: הדברים והרגשות המתוארים כאן שוב אינם תוצאות של חיי־הגלות, אלא פליטת־נשמתנו מזמן־החירות, מתקופת הנביאים והמלכים... וציורים כאלה, אפילו אם נכתבו מתחילתם בז׳ארגון,

1) כל כתבי־מנדלי, III, 32.

עבריים הם ברוחם, עבריים הם בכל מהותם. בתקופה זו, כשעלה במחשבתו לצייר ציורים כאלה, אי־אפשר היה לו שלא לשוב אל הלשון העברית. ומה שהוסיף אף לאחר־כך, עד סוף־ימיו, לכתוב עברית וז׳ארגון כאחד—דבר זה שוב אינו אלא אנטינומיה..

* * *

שורה ארוכה של אנטינומיות העברתי לפני הקורא. ניגודים בתוכן, ניגודים בלשון וניגודים בסגנון אפילו בלשון אחת. ואולם העשירות באה תמיד מתוך הניגודים וההתנגשויות הפנימיות שבנפש. כל הגדול מחברו מורכב יותר מחברו. וגדולתו של מנדלי היא – מה שיֵש בו צדדים שונים ומשונים כל־כך, – ומכולם נתעשר ואף אחד מהם לא הזיק לכשרונו המופלא...

אודיסה, שבט תרע״א.

מֶנְדֶלִי מוֹכֵר־סְפָרִים.

מאמר רביעי.

I.

מנדלי מוכר־ספרים (שלום יעקב בן חיים משה אברמוביץ), שנפטר בכ"ג כסליו, תרע"ח, בן פ"ג, ולדעת־אחרים — בן צ"ג שנים, עוד בחייו נעשה היסטוריה, יתר על כן: חייו נעשו אגדה, «אגדה — החיים הגלויים», כדבריו של טשֶרניחובסקי.

הרבה ממה שאנו מוצאים ב«ספר־הקבצנים» וברוב הפרקים של «בעמק־הבכא» אירע למנדלי גופו. «בימים ההם» שלו היא אבטוביוגראפיה במובן ידוע. וכשאתה קורא את תולדות־אברמוביץ, שכתב י. ל. בינשטוק ידיד־נעוריו עוד בשנת 1884, למלאת עשרים וחמש שנים לעבודתו הספרותית של מנדלי [1], נדמה לך, שאין זה אלא ספור דמיוני של «אלף לילה ולילה». צרות ויסורים, שלא ישוערו, מצד אחד, והרפתקאות ואבֶנטורות ממש, מצד שני. — אך לאחר שמלאו לו חמשים שנה ויותר (בשנת תרמ"א) נתישב ישיבת־קבע באודיסה, בתור מנהל של ה«תלמוד־תורה», והתחיל לֵישב בשלוה. ומאז נשתנו חייו מן הקצה אל הקצה: באותה מדה, שהיו סוערים ומשונים ו«פליאיים» ממש עד אותה שנה, בה במדה עצמה הם נעשים שלֵוים ושקטים ומחוסרי־שינוי ומשוללי כמעט כל מאורעות שיהיו. וחי לו הזקן מוקף הערצה, שלא קמה כמותה בישראל, הערצת כל המפלגות וכל הסיעות וכל השדרות וכל המעמדות שביהודים, והכל רואים בו את זקן־הספרות וכמעט זקן־היהדות, וגדולי־הספרות העברית והז'ארגונית כאחד מודים ב«עליונותו», ומשעבדים עצמם אליו, וקוראים לו «אב» ו«סבא» ו«ראשון», והוא נעשה «אברהם» של הספרות החדשה בשתי הלשונות הנהוגות בכנסת־ישראל שבמזרח־אירופה, והזקן בה"א הידיעה מאריך ימים ומגיע לשיבה־טובה, זוכה לחג־יובל שני, שלא היה כמותו בישראל ושהיובל הראשון כְּלא נחשב לעומתו, זוכה להתקיימות־כל־תקוותיו — לזכָּיון של יהודי־רוסיה ולשחרור חייה הרוחנים של האומה —, ורואה מפלגות אדירות מתיַמרות בכבודו ומתקוטטות עליו כעל הומירוס בשעתו — הוא רואה עולמו בחייו. והוא, צַיָר־הגלות, נפטר מן העולם ימים מועטים לאחר הכרזת־באלפור בשיבה מופלגת, ויום־קבורתו אינו יום של אֵבל, אלא מאורע מוחג ביראת־כבוד ובהדרת־קודש, ומספידים אותו באי־כחן של

1) עיין המאמר הראשון, למעלה, עמ' 62—79.

כל המפלגות בישראל, שהן צוררות זו לזו כל הימים; ה«בונד» כהציוניים, ה«אידישיסטים» כהעבריים, ה«בורגנים» כהפועלים, — דבר, שהיהדות הקנטרנית של עכשיו אינה יודעת דוגמתו. ולא עוד, אלא שעורך «הספד» על קברו אף — בנו־יחידו, שהספיק לחזור ליהדותו זמן מועט קודם פטירתו של אביו, והוא מטיף על קבר־אבא תנחומות־אֵל לעמו, שחזר אליו בתשובה שלמה, ומדבר על תחית ישראל בארצו ועל החזרת השכינה לציון... וכי אין זו אגדה, אגדת־חיים? — —

וחילופיהם של חייו — בעבודתו הספרותית. אילו היה מת אך לפני שלשים שנה, כשֶכבר מלאו לו חמישים או שישים שנה, לאחר שכבר הוחג חג־יובלו הספרותי הראשון (בשנת תרמ״ד), — מה היה מנדלי משאיר אחריו? — את «האבות והבנים» בצורתם הישנה ואת «תולדות־הטבע» בשלשה חלקים בצירוף מאמרים בִקָרתיים ופובליציסטיים קלושים («משפט־שלום», «עין־משפט», ועוד מאמרים ומחברות בודדים ומעטי כמות ואיכות) — בעברית; ובז׳ארגון — ספורים בשיר ובפרוזה ובצורה דראמתית כביכול, שאפילו ביאליק, מעריצו היותר גדול של מנדלי, רואה במעולים שבהם עכשיו («ווינשפינגעריל» — «בעמק־הבכא» ו«פישקע דער קרומער» — «ספר־הקבצנים») «קוריוזים ספרותיים, שבימינו היה בוש בהם נער בן שתים־עשרה שנים»[1]... בנוהג שבעולם, סופר בן חמישים ושישים שנה — כל יצירתו היא לו מאחריו ולא מלפניו; ובנוהג שבישראל, שבניו ממהרים להתבשל וממהרים לִבּוֹל, סופר בן־שלושים ובן־ארבעים הריהו כאילו מִלא את תפקידו ואינו חי אלא על חשבון העבר שלו. והנה נעשה נס ממש. משנת תרמ״ו ואילך מתחיל אביב חדש לזקן המופלג. ה«סבא» בן־השישים חוזר לימי־נעוריו. וביחד עם זה הוא חוזר אל אהבת־נעוריו: אל הלשון העברית. ולאחר שעשה מן הז׳ארגון המדובר, אבל ההמוני, לשון ספרותית וגרם בזה, ודאי, שלא מדעתו ושלא ברצונו, בכיה לדורות, הוא עושה מן הלשון הקדושה והיפה, אבל המליצית־המתה, לשון של חול ושל חיים וגורם בזה, אפשר, גם־כן שלא מדעתו ושלא ברצונו, תחיה לדורות. את מבחר ספוריו הוא כותב או בורא־מחדש בשלושים השנים האחרונות לחייו. אף שנה אחת אינה עוברת עליו בלא חידוש — חידוש הצורה העברית, שגורר אחריו חידוש־התוכן ממילא. חיות וליח מתמלאת הלשון העברית על־ידו ואיזו אחדות מפליאה היא מקבלת, שנוטעת בלבנו, עם כל התנגדותנו לחיקוי־העתיקות שבה, יראת־כבוד לרצינותה וכחה וה«יסודיות» שבה, והגטו המרוסק והמאוס, שאין כמנדלי יודע את «אוריריותו» ואת «תלישותו», מקבל בספריו ילדי־הזקונים שלמות מיוחדת־במינה, שנוטעת בלבנו גם אל גטו זה, ביחד עם התנגדותנו לכל הניוול והריסוק שבו, הערצה יתרה כאֶל דבר, שיש בו מן המוצק ומן החסון ומן המתמיד־הקפוי, שעל־כן היה יכול להחזיק מעמד במשך

1) עיין מאמרו «מנדלי ושלשת הכרכים» ב«השלח», כרך כ״ו, עמ׳ 184 (כתבי־ביאליק ומבחר תרגומיו, תל־אביב תרפ״ו, II, 275).

שני אלפים שנה, מתמלאות למנדלי שישים שנה, שבעים שנה, שמונים שנה, ואפשר, גם תשעים שנה — והוא מוסיף לעבוד את עבודתו, שהולכת ומשתלמת משנה לשנה, מַעַשְׂרִיה לעשריה, כאילו חוק־הטבע, חוק הזקנה והבְּלִיָּה, אינו שולט בו כלל, דוגמת סופוקְלֶס היוני, שכותב את מבחר מחזותיו — את «אֶידיפוס המלך» — בן שמונים ושבע, עוד שנה ושנתים קודם פטירתו מפרסם מנדלי, למרות זקנתו המופלגת, דברי־יצירה, שמעוררים בצעירי־המבקרים הרגשה כאילו נתחדש משהו בנשמתו של הזקן בן־התשעים, שמחבק עתה זרועות־עולם ויורד אל שורש ה«אחד» של כל העצמים שבחלל העולם כולו, לאחר שכל ימיו בלה ברפשו ובתחומו הצר של רחוב־היהודים היותר טפוסי והיותר מצומצם... וכי אין זו אגדה — אגדת־ספרות?...

II.

הן, אמנם, חוק־הזקנה לא שלט בו, אבל חוק־היצירה שלט ושלט. «טעם־זקנים» יש ביצירות, שיָצר בשלשים השנים האחרונות, עם כל כח־העלומים שבהן. ב«האבות והבנים» עדיין הוא מספר ככל המספרים בישראל ובעמים; משנת תרמ"ו ואילך הוא נעשה מספר מיוחד־במינו — מספר־עם. לא מספר עממי, אלא מספר־עם.

כי שני מיני מספרים הם: מספרי־עם ומספרי־עולם. מספרי־עם הם כל אלה היוצרים, שקלטו לתוכם את קרני־אורה וכתמי־חָשְׁכָה של נשמת־האומה בתור קבוץ לאחר שקפאה בצורה חברותית ידועה, שהיא עממית ולאומית כאחת. צורה זו נעשית טפוסית לאומה ידועה במשך זמן ארוך, היא באה מתוך ההיסטוריה המיוחדת ודרכי־החיים המיוחדות של האומה וטובעת את חותמה על הקבוץ הלאומי הגדול — על המון־העם ביחד עם אותם מגדוליו ומנהיגיו, שאינם «מורדים» ומסוללי מסלות חדשות, אלא שומרי הפקדון הלאומי, נחלת־העבר, והגזברים בבית־גנזיה של האומה, אוצר־ההווה. צורה זו היא צורתו של רוב־האומה: היא ה«מוצק» שבה, ה«משומר» וה«מתמיד» שלה — ההווה שכבר נתהווה. ולפיכך יקרים וחביבים היוצרים הצרים צורה זו על רוב־האומה, שהוא, ככל רוב, קונסֶרוואַטיבי מטבעו, כי יוצרים כאלה הם מְחַבְּבֶיהָ של העממיות־הלאומיות, שומרי רוחה ומשמרי תרבותה המסורה והמקובלת של האומה כולה.

לא כן מספרי־עולם. אף הם קלטו את נשמתה של האומה, ואפשר, במדה מרובה ממספרי־עם; אבל לא האומה בתור קבוץ היא להם עיקר, אלא אותם היחידים המעולים, אותם אישי־האומה, שהם מתרוממים מעל לצורות־החיים הקבועות והמסוימות של האומה, — מתרוממים מאליהֶם, בלא «מרידה» ובלא מלחמה, מתוך התפתחות

הכרחית פנימית, או אף מתפרצים מתוך העוגה הלאומית הקיימת ומכריזים עליה מלחמה. לא המון־העם הוא העיקר למספרי־עולם, אלא יחידי־הסגולה; לא ה«מוצק» והקפוי והמתמיד והמשומר הוא השוֹבה את לבם, אלא הנוזל והשוטף, המתרקם והולך—העתיד ההולך ונעשה הוֹוֶה,—האישים המתוארים ביצירותיהם של מספרי־העולם אינם עומדים וקיימים בעינם, שעל־ידי־כך מובלטת צורתם ביותר, כִּבְספוריהם של מספרי־העם, אלא הם הולכים ומשתנים, הולכים ומתפתחים במרוצת היצירה הספורית. הם אינם הגשמת תכונותיו ודרכי־חייו של העם כמו שהן, הגשמת הסטאטיקה שלו, אלא רִשום השינויים המתרקמים בתוכו, הגשמת הדינאמיקה שבו. כי מספרי־העולם חשים בחושם הדק את ביאת־החדש. הם חשים ומרגישים, שבחביון ההויה החברותית של האומה מתפקעות הצורות הלאומיות הישָנות כקלפה יבֵשה של פרי בָשֵל, וצורות חדשות מתהוות וצומחות ומבצבצות ועולות במקומן, וצורות חדשות אלו לא לאומיות בלבד הן, המוצק והקפוי, המתמיד והמשומר, הקיים והמקובל, שיש לרוב־האומה חלק בו, הוא ספוג־לאומיות עד היסוד בו: זו הלאומיות העממית, שקבלה צורה מסוימת ובולטת ושכל ההווה אינו מתלבש אלא בה, ואולם הנוזל והשוטף, המתהווה והמתרקם, המנצנץ והצומח—בכל זה יש שאיפה כמוסה וכמִיָה עצומה לפרוץ את גדריה של הלאומיות הקיימת ולהרחיב גבולותיה עד לגבולותיו של ה«אנושי־הנצחי». כי כל יציאה מחוץ לגדרים של החיים הלאומיים המוצקים והקְפוּיִם היא עריגה מדומדמת להעולמי־האוניבֶרסאלי – להאנושי־הכללי. יש כאן השתוקקות עזה לשפע־החיים, שגורף בשטפו את הצורות הלאומיות ונוקב ויורד עד לשרשו של ה«אחד» הגדול—ה«הכל» העולמי—. ולפיכך, בעוד שמספרי־העם מתארים בעיקרם אך את דרכי־החיים של העם בכללו, את מנהגיו ותהלוכותיו ואמונותיו ודעותיו, והאישים אינם אלא «אילוסטראציה» לכך, עוסקים מספרי־העולם במסתרי־הנפש של היחידים ההולכים לפני העם, והסביבה העממית־הלאומית אינה אלא «מַאֲחוֹרֶת» (Hintergrund ,fond) לכך, ובעוד שמספרי־העם די להם בתאור הגילויים החברותיים של הקבוץ, שהם רחבים, אבל אינם עמוקים ודקים כל־כך מפני שכבר באו לידי עמידה, ועל־כן אין האהבה בשבילם אלא תְּבָלִים, שאינם מן העיקר,—עוסקים מספרי־העולם בתאור הפרוֹצֶסים הנפשיים הדקים, העמוקים והמורכבים של האישיות הנקרעת מעולמה הישן, ועל־כן אי־אפשר להם בלא אהבה, שהיא ה«השאור שבעיסה», שמביא לידי תסיסה את כל החיים ההולכים ומשתנים, שכל עיקרם אינו אלא תסיסה. ולפיכך, בעוד שיצירותיהם של מספרי־עם חביבות על האומה, שבלשונה נוצרו, ביותר, אבל לא ניתנו להִתַּרגם ללשון אחרת מפני טפוסיותם היתרה, ואם נִתַּרגמו—לא ניתנו להִקָלט בספרות זרה, – אותן של מספרי־העולם אפשר, שאין השדרות הרחבות של האומה

כרוכות אחריהן כל־כך, אבל לעומת זה ניתנו להתרגם ללשונות אחרות ולהקלט בספרויות של כל העמים, והן נעשות קנינו של כל העולם כולו, ומפני כן — הודו והדרו של כלל־האומה, שעל ברכיה נולדו.

דוגמה למספרי־עם הם ז׳אַן פּוֹל ריכטֶר, אַנצֶנגרובר, גוגול, סאלטיקוב־שְׁצֶ׳דרין, גלֵיב אוספֶּנסקי. דוגמה למספרי־עולם הם שפילהאַגֶן, אויאֶרבאך, טורגֶניוב, טולסטוי, דוסטויֶבסקי. אפשר שכשרונו של ז׳אַן פּוֹל או של גוגול גדול מזה של שפילהאַגן או טורגניוב; ואף־על־פי־כן זה נעשה חביב ומפורסם אך בארצו ובמולדתו והלה — בעולם כולו.

אומה יושבת בשלוה על אדמתה ודאי שהיא מבכרת בכללה את מספרי־העולם שלה: קיומה אינו בסכנה, עמידתה מוצקת ונכסי־הרוח שלה בטוחים, ועודף של כוחות יש להּ, יָתֵר על שמירת הקיום העצמי, ועל־כן היא משתוקקת «לצאת מגדרה», להתפרץ אל תוך העולם הגדול ולשפוך עליו מרוחהּ, — לא כן אומה דוויה וסגופה ותלושה מן הקרקע, שכל קיומה רעוע וכל קניניה הרוחנים בסכנה, היא מרגשת ביותר בחשיבותן של אותן היצירות הלאומיות, שנותנות קיום ותוקף או, לכל הפחות, שֵׁם ושארית לכל מה שמבדיל אותה משאר האומות, היא מוקירה יותר אותם הנכסים הרוחנים המיוחדים להּ, לעצמהּ, שעליהם היא חיה במצור ובמצוק, וגעגועים גדולים יש לה על כל מה שהוא לאומי־עממי, על כל מה שהיא משונה בו מחברותיה: על כל מה שמיַחֵד אותה בתור חטיבה וסגולה בעולם, ודוקה מה שמקרב אותה אל האנושיות, מה שמפיל את החַיִץ שבינה ובין העולם כולו, סכנה הוא לה ולבה רחוק ממנו, כי באופן אינסטינקטיבי היא מרגשת, ש«צפור־נפשה» היא היא מה שמפריד אותה מן ה«הכל» ולא מה שכולל אותה בתוך ה«הכל».

אפשר, זהו סודו של הדבר המשונה, שהיהדות בגטו, כשקיומה וקניניה הרוחניים צפויים היו לסכנה עצומה, אסרה ללמד תנ״ך — פרי־רוחם של היוצרים העולמיים היותר גדולים של האומה — ועסקה כל הימים אך ורק בחמישה חומשי־תורה ובתלמוד ומפרשיו, שהעולמיוּת פִּנְּתָה בהם מקום לעממיות־לאומיות ושֶׁיִּחֲדו את האומה הישראלית בכל העולם כלו...

מנדלי מוכר־ספרים הוא מספר־עם (לא מספר עממי בלבד!) מטפוסם של ז׳אן פול ריכטר ואוספֶּנסקי, גוגול ושצ׳דרין (ושני אלה האחרונים, ודאי, השפיעו עליו אם מעט ואם הרבה). הוא «נקרא ולא מתרגם»: תרגומי ספריו ללשונות אחרות אין בכחם לתת מושג מ«טפוסיותו» ואינם נקלטים בספרות זרה, הוא יִחֵד את הטבע — ובזה סתם את הפתח היחידי שמוליך את יצירותיו אל העולם הגדול, שבו אין יהדות ולא־יהדות, האהבה

אינה תופסת בספוריו מקום חשוב. תאור המוצק והקפוי הוא לו עיקר — וזה כחו. העם הדווי והסגוף, התלוש מן הקרקע, המרוחק מן השלטון והחרד על קניניו, אי־אפשר שלא יוקיר ביותר אותו—את הצָר את צורת־החיים המוצקת והמסוימת שלו, שהיתה שלו באמת,—זו שהבדילה והפרידה ויִחֲדָה אותו לבדו מכל העמים שעל פני האדמה. אל העולם הגדול לא יחדור מנדלי לעולם!—. י. ל. פרץ הוא לעת־עתה היחידי בין המספרים העבריים, שיש לחלק מיצירותיו תקוה לחדור אל הספרות העולמית מפני שתֵאר גם את המתהווה: את המתרקם במחבואי החיים הישָנים, שהולכים ונעשים חיים חדשים. אבל עם־ישראל בגלותו מחבב ביותר אך חלק מיצירותיו של פרץ: אותו חלק מהן דוקה, שהוא יהודי־טפוסי ולא אנושי־כללי («מפי־העם» ו«ספורי־החסידים»). כי בחלק האנושי־הכללי רואה העם־היהודי במצבו עכשיו אי־קביעות, אי־התמדה, תְסוּרָה מן הדרך, דרך־המלך של רוב־האומה. «יוצאות־דופן» הן לו היצירות האנושיות־הכלליות של פרץ כשֶל עמנואל הרומי בימי־הבינים ושל טשרניחובסקי ושניאור ושופמאַן בימינו. והוא מפחד מהן פחד אינסטינקטיבי, שמא הן ממוטטות את ה«במקום־קרקע» ה«מוצק» שתחת רגליו. אהוב על האומה בגלותה ומכובד עליה יהא רק מנדלי, כביאליק ו«אחד־העם», מפני שעם כל שנאתם להגטו, סוף־סוף הם «מחייבי־הגלות»—השומרים של האוצר הישן והגזברים של נחלת־העבר.

וכזה הוא מנדלי ביחוד. כבר רמזתי במקום אחר 1), ש«באמת כותב מנדלי לא ספורים, אלא היסטוריה—ההיסטוריה של העבר הקרוב, שהוא הולך שלא לחזור עוד». ואמנם, הוא הוא ההיסטוריון של הגלות הישראלית, כותב דברי־ימי־חיינו במשך כמה מאות שנה של גטו גרמני־פולני־ליטאי, עד שנות־הארבעים למאה שעברה—עד שבאו ההשכלה והזכִיון והרסו את חומת־הגטו וקָלְשו את העוז שבחיי־הגלות, ואת ה«מוצק» שלהם עשו «נוזל» ומְחוּק־צורה.

מָהִי ההיסטוריה ?—«תהום אל תהום קורא»—אדם גדול מושיט יד מעל פני התהום לאדם גדול אחר,—ומאורעות גדולים מתהַוים, ושינויים כבירים פורצים ובוקעים ויוצאים לאויר־העולם. והשטח שבין התהומות ? והמאורעות הקטנים, ובני־האדם הקטנים ? והשינויים הדקים והפעוטים, וההמונים בני־בלי־השם המשתתפים בעשיָתם ? והבהמות והחיות והעופות, שאף הם משתתפים באותם החיים הקטנים, שמהַוים את החיים הגדולים?—את כל אלו אין ההיסטוריה יודעת; ואין היא רוצה לדעת. את כל אלו יודע מנדלי ובכל אלו מטפל מנדלי בחבה יתרה: וזה סוד הדימוקראטיות הגמורה שלו: טפולו בהמונים וחבתו לבני־ההמון. דומה הוא לאותו ההיסטוריון של התרבות, שמניח את כל המאורעות

1) עיין המאמר הקודם לזה, למעלה, עמ' 93—94.

המדיניים הגדולים ואינו מטפל אלא במצב התרבותי של האומה לכל הסתעפותו. ואמנם, לא מתוך ספרי־היסטוריה ישראליים נכיר את חיי עמנו בגלותו, בשנים שקדמו לתנועת־התחיה, אלא מתוך ספריו של מנדלי, ואליהם, ורק אליהם, יפנה כל מי שירצה לעמוד על הסוד הגדול והכפול של הוָיתנו הלאומית: ראשית, מה היתה «גלות» זו, שיכלה להחזיק מעמד במשך כמה מאות שנה בלא שהביאה את האומה הישראלית לידי כפירה במהותה, לידי התְפָּרְאות ולידי התנוונות גמורה?— ושנית, מה היתה גלות זו, שכל־כך נעשתה שנואה על בני ישראל מיום שיָצאו מן הגטו והתחילו נחשבים בכלל בני־אדם?—על שתי שאלות אלו אפשר למצוא תשובה נכונה אך ורק בספוריו של מנדלי, ובמובן זה יש להם ערך נצחי—וערך כפול: שלילי וחיובי כאחד.

III.

מנדלי של זמננו, מתוך «טעם־זקנים» שבו, יָדע אך את ההווה ולא את המתהַווה. ב«סוסתי»—זה הספר הנפלא, שהוא יותר לו׳ריקה ופובליציסטיקה מאֶפיקה ואמנות טהורה—צָעַד צַעַד גדול, כמעט נבואי, ל פ נ י בני־דורו וחזה עתידות ממש. וכשבאו דבריו, בשנות־השמונים, כבר זקן היה ו«מוצק» אף הוא, וכבר היה בלתי־עלול־להשתנות, ועל כן נשאר שלם ברוחו—ההגשמה היותר שלמה של דור־ההשכלה, «מספר־הגלות» היותר גדולי. הוא אהב את ציון ככל יהודי גמור, הוא צפה לגאולה ככל יהודי מלא רוח־יהדות; ואולם בשבילו קפאה היהדות בצורה, שהיתה לה עד שנות־הארבעים למאה שעברה. זקן בן־שמונים זה יכול היה להחיות בדמיונו את המנהגים הישראליים הטפוסיים, שראה לפני שבעים שנה, ולהציג אותם כמו חיים לפנינו, באופן שעמדנו נבהלים ומשתוממים למראָם. ואולם הוא לא היה מוכשר עוד לקלוט את החיים החדשים, שמתהַווים והולכים בישראל ושכל ימיו צפה להם הוא עצמו והכשיר אותם בעבודתו הספרותית הכבירה. לא היה מוכשר לכך—ואף לא רצה בכך. הוא ראה בכל ה«אנשים החדשים» ובכל ה«תנועות החדשות» אך זיוף של היהדות העתיקה—לא־יהדות. אף הציוניות, שדבר בשבחה בכמה מספוריו («בימי־הרעש», «בישיבה של מעלה ובישיבה של מטה» ו«השערה»), היא לו בעצם—לא־יהדות: הרי סרה מדרכי־היהדות כמו ש ה י א ומתיַחסת אל הקבוע והמוצק של היהדות הגלותית בשלילה—היא «משוללת־הגלות»,—ומה היא יהדות זו, שאינה שומרת ומשמרת את נחלת־העבר?—

ומ«טעם־זקנים» זה שנוא היה עליו אף ה ד ב ו ר ה ע ב ר י בעוד שהיה אחד ממחַיי־הלשון היותר גדולים, בגלותם לא דברו היהודים עברית

יודי היה להם שכתבו עברית ללומדים ו«עברי־טייטש» להמונים ; וכל המשנה ממטבע׳ שטבעה הגלות׳ הריהו מחקה נכרים ומזייף את היהדות ועושה אותה לא־יהדות. כי׳ כראוי ל«סבא»׳ «משמר» גמור היה «ריבולוציונר» גדול זה׳ שכל ימיו נלחם׳ בסתר בממשלת־הזדון (בזה לא עלה עליו שום מחבר עברי בדור־ההשכלה ולאחריו !)׳ שהשְׂנִיא עלינו כל־כך את הגֶטו ודרכיו׳ שכמעט ברא בריאה חדשה את הז׳אַרגון וחִדֵש את הלשון העברית מעיקרה׳ שהרי הז׳ארגון שלו מבוסס יותר על ספרותנו העתיקה ומלא רוח המדרש והתפילות משהוא קולט את הדבור ההמוני הפשוט והחי : הז׳אַרגוֹן של מנדלי אף הוא לשון מתה הוא — «לשון־קודש»׳ כאמור למעלה׳ ומה שנוגע לחידוש הלשון העברית׳ הנה מלבד מה שהעשיר מנדלי את לשוננו עושר רב במלות וביטויים׳ עוד נתן לה אחדות ושלמות׳ שקשה להפריז על מדת־חשיבותן. ואף־על־פי־כן אף כאן נשאר משַמר יותר ממחדש׳ סוף־סוף לא ח י ר ו ת נתן ללשוננו׳ אלא החליף כבלים בכבלים׳ הוא לא התיר לנו את הלשון העברית כמו שהיא קלוטה במוחנו ובלבנו : סו׳נתֵיזה שלא־מדעת מכל הסגנונות שבכל התקופות בצירוף השפעתן של הלשונות המדוברות בפינו ובצירוף יצירה הגיונית׳ שהולכת ונעשית מאליה בחביון־המחשבה על־ידי דִמוי והֶקש פנימיים׳ כל משפט עברי׳ שכתב מנדלי׳ היה פריה של השאלה: האיך היה מנסח משפט זה ר׳ י ה ו ד ה ה נ ש י א׳ בעל־המשנה׳ או ר׳ י ו ח נ ן׳ בעל־המדרש ? — ממש כמו שה«מליצים» בימיו של מ אַ פ ו היו יושבים וחוקרים כל הימים׳ האיך היו כותבים י ש ע י ה או א י ו ב אילו היו חיים בימינו ? — וודאי׳ אף מטעם זה היה מתנגד לדבור העברי ומלגלג עליו («בימי־הרעש»): בשעת־הדבור אין שְהוּת בשביל שאלות וחקירות כאלו.

אבל גם על קונסֶרוואטיביות זו מכרת לו היהדות בגלותה טובה כפולה ומכופלת. לשון׳ שעדיין אינה מדוברת ושקשה לה לֵיעָשות שלטת־יחידה בגלות׳ צריך׳ שאף לה יהא איזה «מוצק»׳ «קבוע» ו«מקובל»׳ שאפשר לסמוך עליו ושלא יהא רופף וקלוש — ומתמסמס. ו«מוצק» ו«קבוע» זה נתן מנדלי גם בלשון עם כל החידוש׳ שהכניס לתוכה.

וכך אנו רואים את מנדלי מוכר־ספרים משמר ומחדש׳ אוהב ושונא׳ מחבב ומשניא בבת־אחת. וזה כחו. דרכי־הגטו שנואות על מנדלי תכלית שנאה מפני «אי־האנושיות» שבהן (אם מותר לומר כך) : מפני הליקויים והמומים׳ שיש ביהודי־הגטו בתור בני־אדם ; אבל חביבות הן עליו מפני «יהדותן» הגמורה׳ מפני שלמותן הפנימית ומפני ה«מוצק» העז והבלתי־משלים שבהן: «מעשי־אבות כולן וטעמם עמד בהן». וזה סוד ה ל א ו מ י ו ת ה ג מ ו ר ה שלו : חבת־היהדות והמאור שבתורה מיסודו של ר׳ ב נ י מ י ן עם שנאה עזה כמות לזו של ר׳ י ע ק ב־י ע נ ק ו ץ. ושני הכחות הגדולים הללו׳ כח־השנאה וכח־האהבה׳ שמתנגשות בכל ספריו׳ הם הם שנותנים משקל וכובד וחשיבות ליצירת־חייו כולה׳ היא קלטה

כח־קיום של אלפי שנים, היא קלטה כח של מסירות־נפש במשך דורות לעשרות, היא קלטה כח־התמדה, שאין כדוגמתו בעולם. וביחד עם זה יש בה שנאה עזה כמָות ל«דלים גאים» אלה, שאינם משגיחים בִּבְדִילוּתם מן העולם, למתחכמים־שוטים הללו, שאינם מרגישים, שכמה וכמה חושים של בני־אדם באו בגופם לידי אַטרופיה גמורה וכמה וכמה מצרכיהם ותענוגיהם של בני־האדם לא בשבילם נבראו, — כאילו יצירה משונה של ברואים בעלי־מומים יצר אותם הקדוש־ברוך־הוא ואפשר להם להתקיים אף מחוץ לעולם־יה הגדול והרחב! —

ובכל מקום, שיש שנאה ואהבה פתוכות ומעורבות זו בזו, שם אתה מוצא גודל ועזוז — שם לפניך יצירה קיימת לדורות! — —

אכן, יצירתו הכבירה של מנדלי מוכר־ספרים תתקיים לדורות! תתקיים בגלות ותזָכר ותפָּקד אף בחירות. כי, כביאליק, אף מנדלי הוא חתימת־תקופה וחותמה, אבל חתימה, שהתחלה נעוצה בה. האהבה שלו ליהדות של הגלות תבאר לנו את קיומו של ישראל בגלותו והשנאה שלו לגלות ולדרכי־הגלות תבאר לנו את יציאת ישראל מגלותו ושיבתו אל החירות, אל הקרקע, אל השדה. כי פתרון היא יצירתו היחידה־במינה גם לחידת־הגלות וגם לחידת־החירות. היא מחבבת עלינו את המאור־שביהדות, שאַף הגלות לא יכלה לכבותו, ואפשר, אף העלתה אורו על־ידי קרני הצער והיסורים, שהזריחה עליו; והיא משניאה עלינו את החושך, את העבדות, את הקבצנות, את הבטלנות, את האַוויריות ואת התלישות יותר מכל יצירה גלותית אחרת. ומה יש לוֹ, לישראל, בעולמו זולת חשכת־מצרים זו ואור־יהודה זה? — —

ומי בן־אלמָוֶת כמנדלי מוכר־ספרים, שחייו — אגדה, ויצירתו — פלאי־פלאים: ממש שבאוויריות ועמידה שבתלישות? — —

אודיסה, זאת־חנוכה תרע״ח.

מֶנְדֶלִי מוֹכֵר־סְפָרִים.

מאמר חמישי.

מנדלי שבעל־פה היה יָתֵר על מנדלי שבכתב. בעוד שמנדלי שבכתב היה «קב–ונקי», יושב על־טפת־דיו שבעה ימים, מוציא מתחת ידו בתקופתו האחרונה, במשך שלשים ושתים שנה (תרמ״ו–תרע״ח), אך כרכים אחדים,–היה מנדלי שבעל־פה מעין מתגבר ונהר שאינו פוסק: חריף־מקורי, נובע ממעמקים, ורחב־שוֹרֵעַ כְּשָׂרַעַת־הנהר בשעת הפשרת־שלגים. שמח היה לכל ביקור: חֵיק היה מוצא לשפוך בתוכו את הרהוריו ואת הרגשותיו. ומדבר היה שעות שלמות בלא הפסק כל־שהוא, בלא שנתן לבעל־שיחתו להוציא מלה מפיו, להעיר הערה קלה. שיחתו היתה עולה הרים, יורדת בקעות, עוברת מענין לענין–אבל תמיד באותו ענין. והיה זה דומה קצת לאותן הפיסקות בספוריו, שאחריהן רגיל לבוא המאמר: «אבל אין זה מענְיָני»–וזה היה דוקה מענינו, ואפילו עיקר־ענינו... תמיד היה איזה עוקץ בדבריו, איזה רעיון–אם לא נכון תמיד–תמיד מזהיר, מפליא בחידושו, דק ומתמיה, חודר וקולע אל המטרה. ומדבר היה בידיו וברגליו, בעיניו ובכתפיו, וביחוד בחָטמו,–«כל עצמותיו תאמרנה». פעמים, שתנועת־אבריו ונגינת־קולו היו אומרות הרבה יותר מדבוריו, ותמיד היו משלימות את דבוריו ומטעימות ומבליטות את רעיונו. ולפיכך קשה כל־כך למסור «שיחות־חולין» שלו בכתב. ועוד קושי יש בדבר: לשונו. הוא היה מדבר אך ז׳ארגון, או, כמו שהיה הוא קורא לזה, «יהודית־אשכנזית» (יידיש דייטש) או «יהודית הפשוטה» (פראָסט יידיש). רוסית לא היה מדבר אלא בשעת־הדחק–עם נכרי או עם יהודי מן ה«גויים», ועברית לא היה מדבר כלל. ואולם ה«יהודית הפשוטה» שלו באמת היתה עברית יותר מעברית של אחרים. פעמים, שבשיחה שלמה שלו לא היו מן הז׳ארגון אלא מלות־החבור. כל השיחה סבבה על פסוקים ומאמרי־חז״ל. ואך לעתים רחוקות היו נתקעים לתוכה ביטויים אירופיים ספרותיים, ביחוד גרמניים, ולעתים יותר קרובות–חידודים ומשלי־עם ז׳ארגוניים טפוסיים. ותמיד היה דבורו שוטף ושופע. ובעוד שבכתיבתו היה עומד על כל מלה ועל כל ביטוי, תוהה ושואל את עצמו: האיך היה מביע מלה זו או ביטוי זה היהודי מקאַפוליה מלפני חמישים שנה, קודם שהושפע מן הנכרים (כשהיה כותב ז׳ארגון), או: האיך היה מרצה רעיון זה בעל־המשנה או בעל־המדרש (כשהיה כותב עברית)?–, היה משתמש בדבורו בכל מלה ובכל ביטוי, שנזרקו לתוך פיו, לא היה מקפיד על אחדות־הסגנון ולא היה נזהר מערבוב־לשונות, באופן שכל שיחתו היתה מצדה הלשוני מין מוֹזַאִיקה רַבְגוֹנִית, מרהבת־עין וּמרחבת־לב. אבל מסבה זו אי־אפשר למסור

את שיחתו כמו שהיא בכתב, ובפרט בעברית, בשום־אופן. אפשר למסור את תכנה, את רעיונה העיקרי—ולא יותר.

ואולם גם תוכן זה בלבד הוא מלא־ענין. ואילו באו כל מכריו וכל הקרובים אליו ומוסרים כל מה ששמעו מפיו אפילו לא בלשונו ממש,—היה לנו מנדלי שני, מנדלי חדש. ולא שבעה כרכים היה לנו משֶלו, אלא שבעים ושבעה.

עשרים וחמש שנים ידעתי את מנדלי, כמעט עם מאמרי הראשון באתי אליו לשמוע את משפטו על «פרי־עטי». היו שנים, שלא זָזָה ידו מתוך ידי, והיו שנים, שנתרחקנו זה מעל זה מסבות שונות, לא־פרטיות ולא אישיות. בזכרוני נצטברו שיחות לעשרות, ששמעתי מפיו, ובתוכן—ספורים שלמים, שאילו הייתי יכול לרשמם באופן סטינוגראַפי, היתה ספרותנו מתעשרת על־ידם. אבל צריך שיתחבר ספר שלם לתכלית זו. הפעם אני בא למסור מה שאני חושב לאפשר במאמר קצר.

המאמר הראשון משֶלי, שהבאתי למנדלי כדי שיוציא עליו משפט, היה «ציון למשורר יהודה גורדון», שנדפס תחילה במאסף «השרון» ל ג ר ש ו ם ב אַ ד ר (קראַקה׳ תרנ״ג) ואך אחר־כך יָצא בהוצאה מיוחדת (אודיסה תרנ״ד). במאמר זה נסיתי להוכיח, שגורדון היה חובב־ציון גמור, אלא שמתיָרא היה מפני הריאַקציה, שתקפה בזמנו את חובבי־ציון, ועל־כן נ ר א ה היה כמתנגד לחבת־ציון—ובאמת לא היה מתנגד אלא להריאקציוניות שבה. מנדלי קרא את המאמר, שנכתב על־ידי בחור בן י״ח—והוא אז קרוב לשישים או לשבעים,—ובלא לגלוג ודחיה העיר על חסרונותיו. ופתאום הפסיק את בקרתו ואמר:

— חסרונות־הגיל הם ויתוקנו לא על־ידי עצות ודבורים, אלא מעט־מעט, ברוב שנים. החסרונות הללו ה כ ר ח הם בשנותיך—ומה אבוא להורותך בינה?—

הוא יָדע את נפשו של הצעיר. זקן מופלג זה עדיין לא נמר בו ריח־הבחרות.

אבל ביחד עם זה כבר גמלה בו אז החכמה העליונה,—זו הדעת, שאַך זקני־תלמידי־חכמים חוֹנְנוּ בה ושמתוך «השקפת־הנצח» שלה הכל מובן והכל נסלח...

אבל אני מתוך צעירותי לא יכלתי להעריך את כל חשיבותם של הדברים. לי היה העיקר—ה ר ע י ו ן, שהייתי שקוע בו אז ושנראה לי, כאילו בפתרונו תלוי, לכל הפחות, קיומה של היהדות כולה. פניתי אליו בשאלה:

— רוצה הייתי לדעת, אם כִּוַנתי אל האמת וגורדון היה חובב־ציון, או האמת היא עם ל י ל י י נ ב ל ו ם, שגורדון הוא...

—שמע־נא!—הפסיקני רבי מנדלי—: הנח לפלפול זה!... שני מיני יהודים יש בעולם: «יהודים בלא חכמות» ו«יהודים» בחכמות (בעברית אמר מלות אלו). ה«יהודי בלא חכמות» א י ־ א פ ש ר ש ל א יהא חובב־ציון! כלום אפשר ליהודי סתם, ליהודי שאינו מתחכם ואינו מתפלסף, ליהודי תמים עם אלהיו ועם עמו,

שלא יהא מצַפה לגאולה ומקוה לשיבת־ציון ? — אך ה«יהודי בחכמות» — אחת היא, אם הוא מפולפל־אדוק או מתבולל־תלוש — יכול להתנגד לרעיון הגאולה והפדות. חובב־ציון בישראל הוא כל מי שעשה אותו אלהים ישר, בלא חשבונות רבים. ואולם «דא עקא», שאף בין חובבי־ציון נתרבו המפלפלים והשוגים ברעיונות נכרים, — ועל־כן נקעה הנפש הישראלית, שעשה אותה אלהים ישרה, מהם ולא מחבת־ציון...

והרבה נתחבטנו בציוניות בכל שיחותינו. הן סבבו כולן על ציר זה: ציוניות נאה היא, אלא שהציוניים מנַוולים אותה בפוליטיקה שלהם, בקנאותם ובהתנפלותם על כל מי שאין דעתו כדעתם אפילו אך בפרט אחד. ביחוד היה מנדלי כועס כעס גדול על הקטרוג, שהיו הסופרים והעסקנים הציוניים מקטרגים על דור־ההשכלה. מתרגז היה על שהציוניים אינם יכולים להבין, שאך ה«משכילים» פִנו דרך ללאומיות ולציוניות, ואילמלא הם, עדיין היו בני־ישראל מתגלגלים במבואות המטונפים ועוסקים בהויות משונות, שדבר אין להן עם החיים ועם רוח־הזמן, ובכן — גם לא עם רעיון מדיני כהציוניות. בנידון זה לא היתה בו כלל וכלל אותה ה«חכמה העליונה», שרמזתי עליה למעלה. הוא לא הבין כלל, שאי־אפשר לתנועה לאומית בלא פוליטיקה, בלא קנאות ובלא קיצוניות. בנידון זה היתה דעתו, דעת תלמיד־חכם זקן, מיושבת עליו יותר מדאי....

ואולם יחסו האמיתי לציוניות נתגלה לפנַי פעם אחת בהסח־הדעת.

בשנת תרס״ט יָצאו ביאליק ורבניצקי לסייר את ארץ־ישראל. וכשהגיעו לשָם שלחו להזקן כרטיס, שהיתה מצויירת עליו קבוצה של תימנים עניים לבושי־קרעים ודלי־פנים — ומתחתם חתום (עד כמה שאני זוכר) :«עוד פרק מספר־הקבצנים». בשעת קבלת־הכרטיס הייתי במקרה בביתו של הזקן. רבי מנדלי העיף עין על הכרטיס — ונתמלא חימה :

— זה הם שולחים לי מארץ־ישראל ? — צעק, בכעס, תוקע את אצבעו בכרטיס המצויר: — החָסֵר־קבצנים אני בחוץ־לארץ ? כלום חושבים הם, שהנאה יש לי מתֵאור־הקבצנים ? — הקבצנות הרי היא האַוריריות, התלישות — ואוריריות ותלישות אלו הן פרי־הגלות, הקבצנות והגלות — «היינו הך». התרמיל — זוהי הגלות. כל ימי מאסתי בתרמיל היהודי, ועל־כן ציירתיו בכל נוראותיו. דומה, שביאליק ורבניצקי החליפו את שלום־יעקב בשלום־עליכם. שלום עליכם, כשהוא מתאר דבר נלעג, הוא צוחק בעצמו מלוא־פיו, ואני — אני לבי עלי דַוי, כשאתה אומר דבר־חכמה — יצחק זר ולא פיך, ואני — בוכה אני ולא צוחק ! לא לשם צחוק כתבתי את «ספר־הקבצנים» ! — ובארץ־ישראל רוצה אני לראות לא קבצנים ולא תלושים ולא אַוריריים, אלא ההפך מזה, הרי כל אסוננו וכל גלותנו הם — מה

שהרוחניות והתלישות אכלו את מעמדנו — ונשארנו באין מעמד, באין יסוד, צריך שנתחמר מעט (זיך מאטעריאליזירען), שנֵעָשה מחוברים לקרקע ופשוטים יותר, ואם תרצה — אפילו מגושמים קצת, לא גסים, אבל מגושמים, יש הבדל בין זה לזה (וכאן הפסיק את עצם הענין על־ידי חקירה מלאת־ענין על הבדל זה). הגשמה זו משתוקק אני לראות בארץ־ישראל, ובוודאי כבר יש שם מעין זה, הרי יש שם אכרים ופועלים, אם מעט ואם הרבה, והנה הם באים ושולחים לי גם משם קבצנים — כאילו חסר־קבצנים אני בגלות! —

ומתוך השקפה זו היה מתנגד לאחד־העם בשעת המחלוקת הגדולה של זה עם הרצל ונורדוי, הוא היה מכבד את אחד־העם ומתנגד לו בעת ובעונה אחת:

— את אחד־העם הייתי תולה והייתי מספיד אני עצמי בבת־אחת, — הגיד לי פעם אחת: — ל«מרכז־רוחני» הוא צריך? החסר־רוחניות עם־ישראל? — גשמיות הוא חסר, ששון־החיים הוא חסר, אהבת־העבודה הוא חסר, ולא מרכז רוחני, מדיניותם של הרצל ונורדוי לא יגרעו מרוחניותו של ישראל אף כמלוא־נימה: ארבעים אלף כחות־סוסים לא יצליחו להתיק את ישראל מעל תורתו ומוסרו וספרותו העתיקה! מה שחסר ישראל הוא — קרקע מתחת לרגליו, וזכויות מדיניות על קרקע זה, וחיים כלכליים ומדיניים ככל העמִים שעל פני־האדמה, — ומה כל מלחמתו של אחד־העם בציוניות המדינית? —

פשטן היה מנדלי מצד זה ולא ראה את המניעים הדקים ביותר של «מלחמת־הקולטורה» באותו זמן.

ופעם אחת הגיד לי:

— מדברים על «מרכז רוחני», בשביל אחד־העם הרי אין זה אלא הַפְשָׁטָה ורעיון כוללי, אני מגַשם אף מושג זה, כדרכי, אני מצייר לעצמי «מרכז־רוחני» זה בהגשמה זו: במושבה אחת נאה של ארץ־ישראל נתיַשב אנו כולנו, סופרי־ישראל, בוני־היהדות ושומרי הרוח הישראלי, שם נבנה לנו בתים: נַיסד שכונה של סופרים, שם, בקרבתנו, יתכונן בית־דפוס, תתיַסד אקדימיה לחקר הלשון העברית, יופיע «השלח», וגם עתון יומי, פובליציסטי וספרותי גדול, עם הוספות מדעיות שבועיות, יֵצא שם, יִבָּנה בית־עם ואוניברסיטה עממית על־ידו, וסופרי־ישראל וחכמיו יֵשבו שם בשלוה וירַקמו את רקמת הרוח הישראלי לכל סעיפיו וגוניו, זה יהא «מרכז רוחני» באמת, וממנו תצא תורה ואורה לישראל! —

ומתוך «הגשמה» זו השקיף גם על ערכם של המנהגים הדתיים בחיי־האומה.

— «אחד־העם» רוצה לבסס את קיום־האומה לא על הדת ומנהגיה, אלא על המוסר הלאומי, ודובנוב מבסס אותו על לימוד־ההיסטוריה, הגע בעצמך:

«סדר» לא יכוננו בפסח, מצות ומרור לא יאכלו, אלא ישימו על השלחן לחם וחמאה ויקראו את הפרק על יציאת־מצרים שבהיסטוריה של דובנוב — ובזה נְהֵא יהודים! לא ולא! טעות גמורה היא זו! אם היו שואלים אותי: מה יותר חשוב בשביל קיום־היהדות: מגילת־אסתר או «אזני־המן» (המן־טאשען) ? —, הייתי מעדיף את «אזני־המן», «א כ ו ל את המגילה הזאת», אמר הנביא: כשאתה אוכל את «אזני־המן», אתה בולע שלא מדעתך ושלא ברצונך גם את המגילה — גם את ההיסטוריה הישראלית, ואולם «גוי», שקורא במגילת־אסתר ובספר־שמות (על יציאת־מצרים), ואפילו הוא יודע את כל ההיסטוריה הישראלית כפרופיסור גרמני, עדיין אינו נעשה יהודי,

---

מרובה היתה אמונתו של מנדלי בחשיבותה והשפעתה של הספרות, פעם אחת אמר לי במרוצת־דבורו על הסופרים העבריים, שאינם מאמינים בעצמם, בהתרגשות ובקול רועד:

— מר קלוזנר! אנו — הפטיש והעם — הסדן: נהלום עד שיתעורר! —

ומתוך אמונה זו היה מתיחס בכובד־ראש שאין דוגמתו להעבודה הספרותית, מורגלים היו בפיו המאמרים: «יצירה צריך ללטוש וללטוש», «צריך לְמַצּוֹת את המים מכל יצירה, ואם לא — היא נפוחה ורפופה»,

— כדי להיות סופר צריך להיות א כ ז ר, הנה כתב הסופר דברים יפים לדעתו, אך דברים שאינם צריכים לגופם, והוא חס עליהם, אוי, צר לו למחקם: הרי הם יפים כל־כך! — ואני קורא לו: «לא תחוס עינך!» — חייב הוא להתאכזר — ולמחוק! ל מ ח ו ק ב ל א ח מ ל ה את כל הצעצועים והסלסולים והפראזות היפות, שאינם ה כ ר ח ליצירתו, אך את ההכרחי יש להשאיר — והשאר ראוי לדון בגניזה, כמה שיכאב הלב על זה, אך א כ ז ר י ו ת זו עושָׂה כתבן לסופר ראוי לשם זה!

— אסונם של סופרינו הוא — מה שאינם הולכים ל מ י ש ר י ם, צריך יהודי לנסוע ל ב ר ד י צ ׳ ו ב, ופתאום נזדמנה לו עגלה, שהולכת ל ז ׳ י ט ו מ י ר, ואף־על פי שאין לו דבר בז׳יטומיר ואין לו צורך כלל בנסיעה לשם, אבל הרי העגלה הולכת לשם, ובכן אף הוא הולך עמה... קחו את חבוריהם של המעולים שבסופרינו ותמצאו נטיות מן הדרך הישרה ממין זה, שמשחיתות בחבורים העבריים כל חלקה טובה, א ל י ע ז ר ה כ ה ן צ ו ו י י פ ל רק על־ידי כך לא תפס את המקום החשוב בספרות, שיכול היה לתפוס אילמלא היה נותן לעיסה, שתתנפח יותר ממדתה ותעָשה קלושה ורפופה, וכך הדבר בספוריו של ס מ ו ל נ ס ק י ן, שבשביל כך לא יכולתי לקרותם ממש, ואפילו בטובי סופרינו החדשים יש חסרון זה במדה ידועה

—הוי, כמה צריך אדם להזהר! —קרא לי פעם אחת, מראה באצבעו על כתב־יד מונח לפניו: —אתמול כתבתי פרק שלם על הבתולה ב י י ל ה («בעמק־הבכא»). הקיצותי היום וקראתי את הפרק שנית —והנה ביילה זו זָקָן יש לה! וזְקָנו של מי? —זקנו של אברמוביץ!... מחקתי את כל הפרק כולו, מראשו ועד סופו, ויצרתי ביילה בלא חתימת־זקן...

את הבקורת היותר קלה על יצירותיו מצד א ח ר י ם לא היה מגדלי יכול לסבול: מורגל היה בימיו האחרונים אך בתהילות ותשבחות עד להפריז. אבל לעומת זה מדה של ב ק ו ר ת ע צ מ י ת היתה לו, שלא ראיתי כדוגמתה אצל שום סופר. היו ימים, שהיה כותב בהם אך שש־שבע שורות בשלש־ארבע שעות —ולא יותר, ואחר־כך היה מוחק גם את אלו —ומתחיל מחדש. טבעיות ופשטות היה מבקש. אפשר, שביאַליק הפרוֹזאַיקן עולה עליו ב ע ש י ר ו ת־הסגנון; אבל ב פ ש ט ו ת ו אין מי שידמה לו בספרותנו. התחכמות וחריפות מצויות בכתביו במקום שהוא מתפלסף או שהוא נעשה מוכיח ומלגלג; אבל במקום שהוא מצייר—שם הוא פשוט בהרצאתו ובלשונו עד להפליא, כאילו הטבע העברי מדבר מתוך גרונו.

ומרבה היה לדבר עמי על ש א ל ו ת ־ ה ל ש ו ן. הוא, המחדש של הסגנון העברי, שבבחרותו חידש מלים לרוב ב«תולדות־הטבע» (עֶפְרוֹנִי, גִדְרוֹן, חַרְטוּמָן, זְנַבְנֹעַ, ועוד) ובזקנותו—בכל ספוריו (גַפְרוּר, שַׁלְגִית, חֲזַרְזָר, אוּכְמָנִית, דוּ־קְרָב, סְמַרְטוּטָר, גּוֹרֵף־קְמִינִים, ועוד), היה מתנגד בכל תוקף ל ב ן ־ י ה ו ד ה וחבריו מפני חידושיהם, ושתי טענות היו לו עליהם: א׳) שאין חידושיהם ברוח־הלשון; וב׳) שאינם בודקים כראוי בספרותנו העתיקה קודם שיחדשו חידושים מעיקרם. אפילו המלים המחודשות, שכבר נתקבלו בכל הספרות העברית, לא זכו בעיניו: בשום אופן לא היה משתמש במלת «שעון», אלא במלת «אורלוגין» הקדומה דוקה; וכיוצא בזו. הוא היה מודה על «חבלי־לשון» שלו וכמעט שהיה מתפאר בהם:

—אמנו העבריה אביונית היא, —אמר לי פעם אחת—: אבל תופס אני בסִנָרה של אמנו ואומר לה: «איני מניחֵך עד שתתני לי את כל צרכַי!» —והיא נותנת! בעל־כרחה היא נותנת! איני זָז ממנה עד שהיא מַספקת לי כל מה שאני מוצא בלשון אחרת! —היה מעשה ואני צריך הייתי למלת «קרעלען» או «פאַטשערקעס», ואתה צא ומְצָא מלה זו בלשון עתיקה! —אבל אני לא זַזְתִּי מעל שולחן הכתיבה עד שמצאתי, שבוע תמים הפסקתי את עבודת־הכתיבה ובדקתי בכל פינות־ספרותנו—ומצאתי בתלמוד מלה זו ממש: «זגוגיתא», זגוגית. אילמלא הייתי מוצאה, לא הייתי מוסיף לכתוב.

—כלום חושב אתה, —אמר לי פעם שניה, —שהקושי שבכתיבה העברית הוא

חוסר־מלים ? — הקושי הוא ממין אחר לגמרו. הקושי הוא — להנצל מביטויים שאינם עבריים. הרי, למשל, הדבור המורגל בלשוננו : «ער איז מיט מיר אַקנעפּיל». כלום יש קושי לתרגם פראזה זו במלות עבריות ? — אבל, אם אכתוב : «הוא עמי כפתור», — הרי תהא זו לשון של «מגלה־טמירין». צריך, איפוא, לבקש ולמצוא רעיון מתאים לכך בספרות העתיקה או אפילו — במושגים הישראליים החדשים. כותב אני במקום זה : «הוא לי רביעי בחמישי» — והרי זה מושג ישראלי ולשון עברית כאחד.

ביאַליק התחיל מתרגם בשבועון «הדור» את «ספר־הקבצנים» שלו. סגנונו של ביאליק היה עשיר ועברי — ואף־על־פי־כן לא היה הזקן מרוצה ביותר. שאלתיו : «מפני־מה ?» —

— «הכלה יפה יותר מדאי» — השיבני. אין ביאליק יודע את «סוד־הצמצום». סגנונו עשיר יותר מדאי, שופע ניבים וביטויים ומִלים יותר מדאי — ו«יש עושר שמור לבעליו לרעתו». פשטות וצמצום חסר תרגום זה — מוכרח אהיה לתרגמו בעצמי.

וכך עשה.

גם בנוגע ל«ספר־האגדה» לא היה שבע־רצון :

— גבינה יש בכרכי־הים, שהיא משובחת כשהיא מתעַפשת קצת. האגדה כל שִבְחָה הוא — עתיקותה, הזרויות שבה, בלילת הסגנונות — העברי והארמי. מה עשו ביאַליק ורַבינצקי ? — הם הסירו מעליה את צעיף־עתיקותה, «יִלְדוּ" אותה, סִגלוה לרוח־זמננו, תרגמו את הביטויים הארמיים לעברית. זוהי מעלה — לעמי־הארצות. מחבבי־עתיקות מצטערים כשֶמסירים מעל חפץ עתיק את רשמי־עתיקותו — אפילו את החלודה שהעלה — ו«מחדשים» אותו. צריך שיעמוד טעמו בו — טעם־העתיקות. וזה אין ב«ספר־האגדה».

הספור «אריה בעל־גוף» של ביאַליק עשה עלי, כשנדפס ב«השלח», רושם חזק. באתי מְלֵא־התלהבות אל מנדלי. אבל הוא לא נצטרף אל התלהבותי. ראיתיו קר ומעַקם־חוטם, כדרכו בשעה שלא מצא דבר חן בעיניו. שאלתיו לסבת־הדבר.

— שוב שכח ביאַליק את «סוד־הצמצום». הרי אין זה אלא «אריה». אין זה אלא «בעל־גוף» — לא היה זוכה אצלי («וויע לאַנג קריינקט ער», בלשונו ממש), שאקדיש לו שלש חוברות של «השלח» («אריה בעל־גוף» נדפס ב«השלח» בשלשה המשכים). הייתי «מושח» אותו בשלשה עמודים — ודַיו !

ולעומת זה נתפעל הרבה מן הספור «מאחורי הגדר» של ביאליק :

— אירע לי — אמר — מה שאירע לבלעם : חשבתי לקלל והוכרחתי לברך. העמודים הראשונים של «מאחורי הגדר» נראים לי לקויים בהתחכמות ודברנות.

אבל יותר שקראתי בא ריח־השדה אל אַפּי ואני מברך על הספור: «בורא מיני־בשמים!»·

התעמקות מרובה עורר במנדלי שירו של ביאליק: «ידעתי, בליל־ערפל»· הדבר היה מיד אחר הפוגרומים של שנת תרס״ו, שזעזעוהו הרבה:

—«ואף־על־פי כן היא מתנועעת!»—אמר לי מנדלי בלא שיָדעתי מתחילה אל מה הוא מכַוין, ולשם תשובה על סימן־השאלה, שנסתמן על פנַי, הוסיף מיד:—הנה היו פוגרומים נוראים, רצח, שוד, עינוי־נשים, רטישת־כרֵסות, ועוד מעשים נוראים כאלה: היכן הפרוגרֶס?—חיות טורפות היו בני־אדם לפני שלשה אלפים שנה וחיות טורפות הם גם היום, כך אומרים, לא! יש הבדל, זוכר אתה את «על נהרות בבל»?—«אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע»!— מצייר אתה לעצמך את העצה הטובה של בעל־המזמור?—נוט׳ים תינוק, עולל, מנתקים אותו מעל שדי־אמו, תופסים אותו ברגליו הקטנות והמפרכסות ומכים במוחו הרופס על אבן קשה עד שמשתבר קדקדו הקטן וקלוחי דם ומוח מעורבים מקלחים ושותתים כמים הנִגָרים··· ולזה התפלל אחד מגדולי־האומה ומטובי־האומה, זה שהביע את ענות־האומה, את צערה ואת זעמה הגדול על הריסות ארצה ומקדשה··· ביאַליק אף הוא מלא זעם; אף הוא שואף נקם מאויבי־עמו ומחללי כבוד־אומתו· אבל חי הוא לא לפני אלפַים וארבע־מאות שנה, אלא בזמן הזה, ולפיכך אי־אפשר לו בשום אופן להשיא עצה, שימודו לאויבינו מדה כנגד מדה: שירַטשו גם את עולליהם··· וכשהוא מגיע בשיר «ידעתי, בליל־ערפל» אל מרום־קצם של זעמו ותאות־נקמתו, הוא מפסיק את שירו ואינו גומר: «ואֵל־נקמות, פצוע בלבבו, יקום וישאג — ובחרבו הגדולה יֵצא»··· יותר אי־אפשר לו לומר, שהרי סוף־סוף חי הוא אלפים וארבע־מאות שנה לאחר בעל «על נהרות־בבל»··· אכן, יש התקדמות למרות כל!··· הארץ סוף־סוף מתנועעת היא ואינה עומדת על עָמדה, וזו תקותנו וזו נחמתנו בצער הגדול של השחיטות והרדיפות וההריגות· יהי אור—קֵץ יושם לחושך, אי־אפשר שלא יושם!···

כאילו נזדקפה קומתו הזקופה של הישיש בן־השמונים ברגע זה ועד שחקים הגיעה···

יחסו הטוב של מנדלי לביאליק לא היה מפליאני: קורבה נפשית גדולה היתה ביניהם, פעמים שהיה נראה, שביאליק אינו אלא מנדלי צעיר ומנדלי אינו אלא ביאליק, שמזלו גרם לו להוָלד חמישים שנה קודם־לכן··· יחסם החיובי־השלילי אל הגלות, דבקותם באדמה, הקונסֶרוואַטיביות שלהם ביחס אל הלשון העברית עם כל החידושים שחידשו בה, ההתמכרות אל ספרותנו העתיקה, חִבּוב ארץ־ישראל ביחד עם פחד גדול מפני שינוי־ערכים ומפני שלילת־הגלות, — כל אלה קֵרבו את מנדלי ואת ביאליק קרבת־רוח, באופן שהיו מושפעים זה מזה מדעת ושלא מדעת· ואולם מה שהפליאני היה—יחסו החיובי הגמור, החם, הלְבָבִי

ממש׳ של מנדלי לטשרניחובסקי ושל טשרניחובסקי למנדלי׳ מנדלי׳ «יהודי־היהודים»׳ אהב אהבת־נפש את טשרניחובסקי׳ «היותר הֵילֵני שביהודים»׳ וטשרניחובסקי׳ שהוא רחוק מעולמו של מנדלי מהלך ת״ק פרסה׳ הוקיר את יצירותיו של הזקן מכל היצירות העבריות החדשות׳ «אין אני מכיר את החיים׳ שמתאר מנדלי׳—אמר לי טשרניחובסקי׳—אבל מרגיש אני׳ שיש בהם אמת מציאותית»׳ וטשרניחובסקי מושפע הוא מסגנונו ודרכי־ציורו של מנדלי ב«אידיליות» שלו ומקדיש להזקן את «קסמי־יער»—׳ אפשר׳ המעולה שבכל שירי־הטבע שלו׳ ומה שנוגע ליחסו של מנדלי אל טשרניחובסקי הרי עובדות אחדות:

פעם אחת׳ כשאַך נדפסו שיריו הראשונים של טשרניחובסקי והמשורר עדיין לא נתפרסם אלא מעט׳ באתי אל מנדלי ביחד עם טשרניחובסקי׳ שדברתי על לבו להראות למנדלי אחד משיריו (טשרניחובסקי לא נהג לבקר שום סופר מפורסם׳ ואת שיריו לא היה מראה אלא לשנים־שלשת חבריו: כמעט שהיה כותבם אך בשביל עצמו)׳ השיר׳ שהיה בידו׳ התחיל בחרוזים: «על כנפי־דמיוני נעופה—יונתי׳ עבר לים» (הוא נדפס ב«חזיונות ומנגינות»׳ חוברת א׳׳ עמ׳ 36—37׳ אבל לא נכנס לתוך שני קבצי־השירים הגדולים של טשרניחובסקי)׳ שיר זה מסיים בחרוזים: «ובסוד שיח־פארות תשמעי: ישוב עוד יפרח העם»׳ מנדלי קרא בעיון את השיר׳ העיר כמה הערות׳ שלא עמד עליהן הרבה׳—ופתאום עמד בעקשנות על החרוז האחרון: «ישוב עוד יפרח העם»: כך אי־אפשר לומר: במלת «ישוב» כבר כלולה מלת «עוד»׳ והראיה: «שוב» משמשת בתלמוד במקום «עוד» ו«שנית»׳— התחילה מלחמה בפסוקים: טשרניחובסקי מביא ראיה מפסוק פלוני׳ שמותר לומר „ישוב עוד“׳ ומנדלי משיבו ומוכיח מפסוק אחר׳ שאסור לומר כך׳ לסוף׳ לאחר שכלו כל הפסוקים׳ אמר מנדלי בהחלטה וקצת ברוגז:

—לא! כך אין כותבים!

ופתאום קם טשרניחובסקי—טשרניחובסקי הצנוע׳ הוותרן׳ הצעיר אז כל־כך—מעל מושבו ובקול רם והחלטי אמר:

—אני כותב כך! — מטעים מלת «אני» בכל כחו ותוקע את אצבעו אל מול לבו׳

נדהמתי׳ לא פִללתי דבר זה מצדו של טשרניחובסקי׳ ואת מנדלי ידעתי לקפדן וקשה לפרקים׳ הייתי בטוח׳ שהוא יגער בטשרניחובסקי בנזיפה׳ באופן שלא יוסיף לראות את פניו׳

לתמהוני׳ נשתתק הזקן והֵסב את השיחה לענין אחר׳

למחר׳ כשבאתי אל מנדלי לבדי׳ בלא טשרניחובסקי׳ היו המלות הראשונות של הזקן:

—אילו היה אחר מֵעֵז לומר «אני» בתקיפות כזו, הייתי מגלגל אותו מעל המדרגות, ואולם ל ו מותר! יש בו מסימנים של גדול: צניעות וענוה כל הימים ותקיפות ועוז־רוח במקרים יוצאים מן הכלל. ל כ א ל ה הכל מותר!—

והדבר היה לפני שלשים שנה ויותר, עוד קודם שֶיָּצא אפילו הקובץ הראשון של שירי־טשרניחובסקי!—

ואותו מנדלי עצמו, כשֶמצא באחד משיריו של ש נ י א ו ר ביטוי, שאינו מתאים לפסוק ביחזקאל, ושניאור השיב לו: «מה לי וליחזקאל?»—קרא לשניאור: „צא מביתי!"——

והעובדה השניה אירעה בשנת תרס"ו.

מנדלי ברח מפני הפרעות מאודיסה ל ז׳ נ י ב ה, שֶיָּשב שם אז הסופר ב ן ־ ע מ י, ואני ישבתי אז ב ל ו ז אַ נ ה, ששם למד טשרניחובסקי את תורת־הרפואה. פעם־אחת נסענו ל בֶ ר ן שלשתנו, ר׳ מנדלי בן־עמי ואני, לנשף־ספרותי לכבודו של מנדלי. ואז אך יצאה החוברת המשולשת של «השלח», כרך ט"ו, שבה נדפסו «הבריכה» ו«מגילת־האש» של ב י אַ ל י ק וגם «כחום־הים» שלט ש ר נ י ח ו ב ס ק י. פתח הסבא ואמר:

—רחצתי היום ב«בריכה», שמֵימיה החלימוני ממש, «מחיה נפשות»!—

בן־עמי החזיק על־ידו והתחיל מְשַבח ומפאר את «הבריכה» ואת «מגילת־האש», שכנראה, לא היתה מובנת למנדלי כל־כך והשתמט מלדבר עליה, ולעומת זה התחיל מנדלי מספר בשבחה של האידיליה «כחום־היום».

בן־עמי כעס: בשעה שלפנינו מרגליות כה«בריכה» ו«מגילת־האש»—מה מקום יש לדבר על «כחום־היום»?—.

קם הסבא, נזדקף מלוא־קומתו הגבוהה ואמר:

—הֲרָגע־נא! אף בגן־עדנו של טשרניחובסקי אלהים מתהלך «ל ר ו ח ־ ה י ו ם!».

היו קורבת־נפש ושתוף־רוח בין ה«יהודי שביהודים» ובין ה«יווני שביהודים». לא שלא בצדק קרא מבקר עברי אחד (י. ל. לוּבֶ צ ק י, ב«השלח», כרך י"א) למנדלי בשם «פַסל». הפלאַסטיקה תופסת מקום בתנועות־הגוף של גבורי־מנדלי לא פחות משהיא תופסת בתֵאוריו של טשרניחובסקי. ובשירת־הטבע יש צד־שוה בין זקן־מספרינו וצעיר־משוררינו (לא בשנים, אלא ברוח). דבר זה הרגשתי לא מתוך ספריו של מנדלי בלבד, אלא אף מתוך שתי שיחות־חולין, שסח לי מנדלי ב בֶ ר ן ו ב ז׳ נ י ב ה בימים שֶיָּשב ב ש ו ו י י צ י ה, לאחר הפרעות של שנת תרס"ו.

מיד אחר הנשף, שבו הרצינו, בן־עמי ואני, על מנדלי בתור אמן ומנדלי עצמו קרא פרק מ«סוסתי» בכשרון נפלא (הטעמתו ונגינתו ותנועותיו אי־אפשר היה לחקות, כי היו יחידות־במינן ממש!), הלך עמי מנדלי לטייל מחוץ לעיר. השעה היתה מאוחרת, חושך מסביב, אך כוכבים בודדים קורצים בעיני־תכלת.

ופתאום עמד מנדלי בתוך החושך. לפנינו היה אילן גבוה, עָבֶה, עָנֵף, שעמד בודד, יחידי בתוך השטח הריק ובתוך האפלה המְעֻבָּה... מנדלי נגש אל האילן, חִבֵּק אותו בזרועותיו ואמר ברטט:

–יודע אתה, במי אני מקנא? –באילן זה. יודע אתה, מפני־מה הוא חזק וגבוה כל־כך? – מפני שהוא בודד, יחידי, חי לעצמו ומוצא קורת־רוח בעצמו. בלא יער, בלא «קהל», בלא «חברות» ופוליטיקה, ויושב־סתר הוא–בחשאי ובדידות הוא גָדֵל; ואף בחושך, כך מתבשלים כשרונות, כך מתחזקות ומתחסמות רוחות ונשמות גבוהות. הדבורה מחפה בשעוָה את הכוורות של זכוכית, שעשו לה כדי להתבונן אל מלאכתה, מלאכת־הדבש. אך בחדר צר, בָּדֵל מן העולם הרחב והשואן, נוצרת כל יצירה קיימת ומתחסם אופי חזק. «האדם עץ־השדה» ו«נמשל כבהמות נדמה»...

לאחר זמן באתי מלוזאנה לז׳ניבה, כדי לחוג את חג־הפסח בביתו של בן־עמי. אחר התפילה, ביום א׳ של פסח, נכנסתי אל מנדלי, ולתמהוני פגשני בלא חמדה, שלא כמנהגו. נסתכלתי בפניו–והנה הוא מלא חימה. ואני ידעת מאז, שאין מנדלי מקורי ומלֵא־ענין כמו בשעה שהוא שרוי בכעס. עד מהרה התחיל לדבר– וכולו מתרעם:

–הוי על בני־האדם! לא די שהם מקלקלים את עצמם וזה את זה: אף את החיות והבהמות הם משתדלים להשחית! –זוכר אתה את המאמר בקידושין: «מִיָּמַי לא ראיתי צבי קייץ וארי סַבל ושועל חֶנְוָנִי». ובאיוונגליון כתוב: «הדגניה לא תטוה ולא תארוג, והיא יוצאת בבגדים, שלא לבש שלמה המלך בשעתו». כל מותר הבהמה מן האדם הריהו–מה שהחיות והבהמות והעופות מוצאים פרנסתם, כהפרחים והצמחים, מאליהם, בלא שיצטרכו זה לזה, אך האדם בלבד מצטרך למתנת־בשר־ודם, קבצנות–הרי זו ממדותיו של האדם, שהשחית דרכו על פני־הארץ. אבל המעט לו לאדם שקִלְקֵל את בני־מינו ועשה אותם קבצנים פושטי־יד, אלא שעשה כך אף–את הבהמות והעופות. הנה הלכתי היום לטייל ברחובות־ז׳יניבה ועברתי על פני ה«בריכה של הברבורים» המפורסמת, שם מגדלים בני־ז׳ניבה ברבורים קטנים וגדולים להנאתם. ומה עושים בני־האדם הללו? –«בעלי־צדקה» הם, והם באים וגלוסקותיהם בידיהם ומשליכים פירורי־גלוסקה אל הבריכה– והברבורים חוטפים אותם ובולעים אותם בתיאָבון, וכל־כך הרגילו את הברבורים ל«מעשי־הצדקה», עד שבעינַי ראיתי, האיך הברבורים מזדקפים על רגליהם הארוכות ופושטים את מַקוֹרֵיהם, מצפים למתנת בשר־ודם... כל דָמַי רתחו בקרבי! עופות־קבצנים! ברבורים פושטי־יד! עד היכן הגיעה השחתת־המדות בבני־האדם! דור־המבול ממש, שאז «השחית כל בשר את דרכו על הארץ»–אפילו בהמות ועופות במשמע!...

שמעתי את הדברים, ראיתי את הכעס — והתחלתי מֵבין את שתוף־הנפש שבין מנדלי וטשרניחובסקי. לא לחנם הקדיש המשורר הגדול להמספר הגדול את «קסמי־יער». מי יודע, אם לא מנדלי הוא הוא ה«שר של יער» המתואר שם, והוא הוא ה«מֵצַר עם הענב, אם נרתיקו פְּגַר לַאֲדָים», המנשק ברחמים רבים «גזע־אורן מוּשָׁח עד הַשָּׁבְרוֹ», השמח «על קַן קיכלי שחור וְשָׂש באושר אם־הבנים», וגם בא הוא «אָבל, יחף וקורע קריעה — על החלקה, שנִדּוֹנָה בּגַרְזִנים לתעשיה». כי, כטשר־ניחובסקי, יָדע גם מנדלי, שֶׁשּורש אחד לכֹּל — «אחד והכל» — זה ה«הכל» הגדול, שבשרשו מתאחדת כל ההויה ביחוד שלם וגמור, ואך הענפים, שצמחו משורש אחד, התרחקו זה מעל זה ונראים הם, כאילו חיים הם את חייהם לעצמם. באמת, ראשית־הכל אחת היא וגם סוף־הכל אחד הוא — והאמצע נראה כמבודל ומופרד אך לעינים בלתי בהירות ולשכל שאינו מקיף... למנדלי היו עיני־אמן, ועינים א ל ו תמיד בהירות הן, וה«שכל הגדול», המקיף והכולל, מְלַוֶּה אותן, ורואות הן ומשיגות את כלל כל העולם, ועל־כן הן רואות את ה ר ב ו י ש ב א ח ד ו ת: את הפרטים וגוֹני־גוֹניהם, אבל מפני־כן דוקה הן רואות גם את ה א ח ד ו ת ש ב ר ב ו י: את ה«אחד־ההכל», הראש והסוף...

— — הלך למנוחות ועזב אותנו לאנחות זקן־ספרותנו. הוא נתאחד עם המקור העליון, יסוד־האחדות ושורש־הנצח. אבל לעולם ל א ישכחוהו כל אֵלה, שידעו לא רק את ספריו, אלא גם א ו ת ו — את רוחו הרַבְגוֹני והמבהיק, שעִם קְטַנֵּי־הקטנות ראה גם את הגודל שבגדולות, — את רוחו זה הגדול, שדבק באלהי־ישראל ועשאוֹ אֵל־העולם.

אודיסה, כ״ב שבט תרע״ח.

יִצְחָק לֵיבּוּשׁ פֶּרֶץ.

מאמר ראשון.

יצחק ליבוש פרץ נולד בל״ג בעומר, שנת תרי״א (1851), בעיר זאמושץ (פלך־לובלין) 1). עיר זו מפורסמת היא בקורותיה של ספרותנו החדשה. כשם שהיו «חכמי־ווילנה» בדור־ההשכלה חטיבה מיוחדת בפני־עצמה, בעלת־קלסתר־פנים מיוחד, כך היו אף «חכמי־זאמושץ». עוד מן המאה השמונה־עשרה ידוע לנו תלמודי גדול, שהיתה לו ידיעה מרובה, בערך אל זמנו, גם בחכמות חיצוניות: ר׳ ישראל מזאמושץ היה רבו של משה מֶנדלסון, וגם לֶסינג היה מכירו ומכבדו. באמצע המאה שעברה נודעו לשם «חכמי־זאמושץ» אלה: יעקב אייכנבוים, ד״ר אֶטינגר (אחד מעשרת הראשונים, שהתחילו לכתוב בז׳ארגון לא «תחינות» וספרי־מוסר בלבד), יעקב רייפמאן, אלכסנדר צדרבוים, (ארז) ועוד. תכונה אחת משותפת יש לכל החכמים הללו: הם חובבי חכמה ושירה, אבל אינם נלחמים בעד ה«השכלה בת־השמים» עם ה«חשוכים ומורדי־האור». את החקירה כשהיא לעצמה הם מחבבים, אבל ה«השכלה» במובנם של סופרי־«השחר» היא בעיניהם כעין קלות־דעת. דבר זה מתבאר על ידי רוח־הסבלנות, ששלט בעיר זאמושץ מאז ומעולם. המפלגות השונות, שהיו בה כְּבְכָל עיר ישראלית בפולניה, לא היו שונאות זו לזו ביותר, ומעולם לא נרדפו בה «המשכילים», כמו שהיה הדבר נוהג בשאר הערים הקטנות. מסבה זו לא היו אנשים כאייכנבוים ורייפמאַן לוחמים אמיתיים, שיָצאו בגלוי נגד הבלי־המסורת ונגד האמונות התפלות של היהדות האדוקה. אפילו צדרבוים, שב«המליץ» שלו נתרכזו כל החפשים־בדעות בשנות השישים והשבעים, היה הוא עצמו משַמר בעניני־הדת. ולעומת זה, היו כל «חכמי־זאמושץ» חקרנים גדולים, מתעמקים בספרותנו העתיקה ותולים בכל קוץ וקוץ שבה תִּלֵּי־תלים של השערות.

י״ל פרץ, שאמנם, לא נעשה «סבלן» כמותם, יָרַש מהם במדה ידועה את ה«חקרנות» שלהם. הוא לא נרדף מעולם על־ידי בני־עירו בשביל שכתב «דברי־מליצה», ועל־כן אין ספוריו מלאים «משכילים נרדפים» מן המין הרגיל בספוריהם של שאר מספרינו הישנים עם החדשים. «בחורי־הישיבה» שבספוריו אינם «משכילים» במובנו של «עיט־צבוע», אלא «חקרנים» גמורים. לא ה«הויות» של

---

1) פרטים אחדים מתולדותיו של פרץ הודיעני המספר המנוח יעקב דינֶסזון, ידידו של פרץ.

אביי ורבא הן עיקר בעיניהם, אלא השאלות העולמיות שב«מורה־נבוכים» וב«עיקרים». אפשר, זוהי גם סבת־הדבר, שפרץ עסק אפילו בספוריו מחיי־ישראל בשאלות־אנושיות־כלליות יותר מכל מסַפר עברי אחר. ואולם לדבר זה יש סבה יותר עמוקה, שהיא מוטבעת באותו זמן, שבו התחילה התפתחותו של פרץ ובו נתרקם ה«סופר» שבו.

כי פרץ, יותר מכל סופר עברי אחר, תלוי בין שני מגניטים, כארונו של מוחמד. הוא עומד באמצע בין שתי תקופות: תקופת־ההשכלה ותקופת־הציוניות. את עבודתו הספרותית התחיל בשנת תרל״ו, השנה, שבו יָצאו «חטאות־נעורים» ;... טובי הסופרים העבריים, וגורדון וליליֶנבלום בראשם, עדיין היו אז עסוקים ב«רבי ופסי» וב«קוצו של יוד» שלו. תנועת־ההשכלה חגגה אז נצחון אחר נצחון, האדוקים עם «נוגה־הירח» ו«הלבנון» שלהם נשתתקו לגמרם או הוסיפו להלחם בלא־כח, באפס־תקוה לנצחון קרוב או רחוק. הכל דימו, שבא הקץ להאדיקות הישנה, ורבים היו נוטים לשום קץ גם ליהדות הישנה, כלומר, «לשפוך את הילד עם מי־האמבטי»... רק מועטים הרגישו, שרוח חדשה מנצנצת בעולמו של ישראל ועתידה היא לשנות את כל הערכים של תקופת־ההשכלה.

ורוח זו לא אֵחרה להגלות. אותה כבר בִשר סמולנסקין בשנות תרל״ב־תרל״ה ; ובשנת תרל״ו התלקחה המלחמה על השקפותיו של מנדלסון ביַחַסָן אל הרעיון הלאומי בכל עצם־תקפה. ובאותו זמן עצמו התחיל זורם עוד זרם חזק אחד בספרות העברית. «מתקני־עולם» נראו בה וירחון אחד יסדו להם בשם «האמת», וירחון שני כבשו להם בשם «אספת־חכמים», וב«השחר» עצמו הלך ונדפס השיר הסוציאַלי הארוך «כשרון־המעשה» של יהל״ל. מי יודע, אם לא ניצוץ מנשמתם של הסופרים הללו עבר אל מחבר הספורים הסוציאליסטיים הראשונים בעברית וז׳ארגון שהתחיל כותב בעצם הזמן ההוא ? מי יודע דרך־הרוח ?...

בשנת תרל״ו התחיל פרץ את עבודתו הספרותית בספר: «ספורים בשיר ושירים שונים», שחבר ביחד עם חותנו הראשון, המתימטיקאי ליכטֶנפלד («שני בעלי־אסופות»). אחר־כך נשתתק—ודומיתו ארכה כעשר שנים. רק באמצע שנות־השמונים הוא חוזר ועולה על במת־הספרות. ב«האסיף» של סוקולוב וב«כנסת־ישראל» של שפ״ר אנו מוצאים את ספוריו ושיריו, שמצטיינים בתכנם המקורי, בשאלות אנושיות־כלליות נוגע פרץ בספוריו העבריים. כיהודי לאומי וציוני הוא מופיע לעינינו באחדים משיריו, אך למלחמתו באדיקות, באמונות התפלות, קשה למצוא זֵכר בכל אלה. הסבלנות הזאמושצ׳ית עדיין לא הסירה מעליו את חותמה.

אבל בן «דור־ההשכלה» היה פרץ, ובשנות־התשעים נתעורר בקרבו ה«משכיל» של שנות־השבעים.

ה«שטריימיל» שלו הרעיש את עולמנו. הבטלנים שלנו משתי המחנות הבינו את הדברים כפשוטם: אלה מצד־ימין דמו למצוא בציור המגמותי הפקרות ופריצות, ואלה מצד־שמאל הריעו תרועת־נצחון על שנמצא בדור־הלאומיות אדם מסוגל להלחם ברבנים מלחמת־תגרה, כ ג ו ר ד ו ן בשעתו. שכולם כאחד היו טועים—דבר זה יבין כל מי שאינו מתיחס אֶל המשורר כאֶל פובליציסטן או חוקר. אלה, ששמחו על ה«שטריימיל», היו יכולים להתעצב על «הרב מיארטשוב» ו«הרבנית מסקול», שאין בהם מלחמת תגרה או איזו מלחמה אחרת, אלא, להפך, יש בהם הכרת מדותיהם הטובות של ה„שטריימלים" מן הדור הישן. וכאילו כדי להגיש כוס־תנחומים לאלה, שהתאבלו על ה«שטריימיל», נדפס מיד אחר ה„שטריימיל" בעל־המגמה השמאלית ציור מגמותי אחר בשם „ווינוס ושולמית", שהוא הימנון נלהב לרוח־ישראל.

כבר המלצתי פעם אחת על פרץ את החרוזים הידועים של «פויסט»: «שתי נפשות שוכנות, הוי, בחָזי, ואחת רוצה להפּרֵד מן השניה». ראוי לשום לבי, שפרץ כשֶנלחם במסורות המיושנות שלנו, לא יָצא נגדן מעולם בכלי־זַינם של ליליינבלום, ג ו ר ד ו ן ו ב ר ו ד ֶ ס. לא בסעיפים מחמירים ידועים מן ה«שולחן־הערוך» היה נלחם, מזוין בהלכות מקילות אחדות מן התלמוד, כמו שעשה ראובן אשר ב ר ו ד ס, אלא התקומם לרוחו של ה י ש ן ב כ ל ל, נשען על תביעותיו של ה ר ו ח ה ח ד ש ה, האנושית והכללית, שהיא מתנגדת לו מעיקרה.

ואף־על־פי כן ניכר ממלחמתו ברבנים ובאמונות התפלות לא רק היהודי הלאומי, שרוצה לשחרר את רוח־עמו מכבליו הכבדים, אלא גם ה„משכיל" משנות־השבעים, שנלחם בגוסס, שמפיל ארצה את הנופל מאליו ודורך ברגליו על צוארו של המנוצח. כשאנו קוראים את כתביו המגמותיים של פרץ, שהם מכוונים כלפי הדור הישן וההולך למות, יכולים אנו אך לנענע בכתפינו: במי נלחם סופר זה ועל מה הוא מבזבז את כחותיו? כלום אינו רואה, שהדור החדש אפילו בערים היותר קטנות שוב אינו משגיח ב«שטריימיל», וכשֶמַרְשות ה«אֶפּוֹלֶטות» לנער יהודי להכנס לאיזה בית־ספר כללי, הוא ואבותיו „שוכחים את הפקודה החמורה של כל ה«שטריימלים» מימות משה ועד עתה, שאסור לכתוב בשבת? ואם נמצאו כמה וכמה רבבות מבני הדור הישן, שנשמעים ל„שטריימיל"—כלום על אלה, שהחיים לא פעלו עליהם, תפעל הספרות? ואם תפעל עליהם הספרות והם יעזבו את ה«שטריימיל», כלום תַּרְוִיחַ האומה הישראלית, או אפילו האנושיות כולה, אם עוד כמה וכמה רבבות של י ש ר א ל י ם יעָשו א נ ש י ם מ י ש ר א ל ב ל ב ד?—את כל השאלות האלה לא שאל פרץ את עצמו כמו שלא שאלו אותן גם ג ו ר ד ו ן וחבריו, בן שנות־השבעים הוא פרץ בנידון זה, למרות מה שהוא נותן למגמותיו ותביעותיו פנים חדשות הרבה יותר ונאות ביותר.

ואולם מי שאינו מכיר את פעולתה של הלאומיות על פרץ אינו אלא טועה. יהודי בעל לב חם ורגש כפרץ אי־אפשר שלא יהא יהודי לאומי. הן, אמנם, על־פי־רוב אנו מוצאים בכתביו של פרץ יותר חבה ל ה מ ו ן הישראלי מאהבת קדשיה הרוחנים של ה א ו מ ה הישראלית בהתפתחותה הרוחנית וההיסטורית (מה שאנו מוצאים, למשל, בספוריו של ס מ ו ל נ ס ק י ן ובשיריו של ב י א ל י ק). אבל יש עמודים בציוריו ויש ציורים בכתביו, שקשה למצוא דוגמתם בכל הספרות הלאומית שלנו. לא אדבר על ציורים נפלאים מעין «מנגינת־הזמן», «ארבע דורות — ארבע מיתות» או «פוחת והולך» ושאר «ספורי יוחנן המלמד», שכל שורה ושורה שבהם מלאה חבה והערצה לכל קדשי־ישראל ולהמדות הישראליות המצוינות. לא אדבר גם על הספר «חסידות» של פרץ, שבו אנו רואים את פרץ המשורר צולל במעמקיה של השירה שביהדות ומעלה בידו מרגליות פיוטיות, שלא ראתה עין כמותן עד היום. אבל כדאי להעיר על שני ציורים ממין זה, שלא נתפרסמו בקהל הקוראים העבריים ביותר.

הראשון הוא ציור קטן בשם «הנדחת». בהשקפה ראשונה אין השם הולם את הספור כלל, כי תכנו בקצרה הוא: בחורה ישראלית־מגודלת בביתו של יהודי אדוק, בת לאֵם אדוקה וזהירה במצוות, בורחת בחג־השבועות, ב«זמן מתן־תורתנו», מבית־אביה אל בית מַכָּריה הנוצריים ועוזבת את דתה ואת עמה. בחורה זו הרי לא «נדחת» היא: א ת ע צ מ ה הדיחה מקהל־ישראל. אף־על־פי־כן חושב אותה המחבר לנדחת, והצדק עמו. מה יודעת אשה עבריה מעמה, מדתו ודברי־ימיו, מרדיפותיו ומסירות־נפשו על קידוש־השם, מן הקדושה והטהרה של גדולי־ישראל, מרוממות־הרוח, שהראו אבותינו בימי־חירותם ובימי־גלותם, מן האידיאלים הנִשאים של הנביאים, מן התקוות הלאומיות המזהירות והתקוות האנושיות הנצחיות, שיָצר רוח־ישראל בכל הזמנים ובכל הארצות?... «הנדחת» מאשמת א ו ת נ ו כ ו ל נ ו, את כל הגברים מישראל, בכעס ובמרירות. היא טוענת לפני אָחיה, שנשאר ביהדותו:

«מה ידעתי מן הוויכוח הזב־דם שלכם עם א ל ה (הנוצרים)?».

«אתה ידעת זה, למדת דבר זה ב«חדר». הספרים שלי לא הגידו לי דבר על כל אלה...».

«בביתכם חייתי חיים זרים; חיים זרים, שנשתקפו בספרים ביופי נחמד אלף פעמים יותר!

«כלום המירותי, זייפתי איזה דבר?

«המירותי רק חַלה צהובה נלושה בכרכום במאפה מתוק אחר... «מעשיות» מ«צאינה וראינה» של אִמי — בספורים יותר יפים ויותר חיים...

«המירותי מעט ירק של שבועות על הקרקע בירקרק רענן ביער ובשדה! «תחינות»

ברומאנים··· את החיים הצרים, החונקים, המסומרים—בשמש ובפרחים, בששון ואהבה···

«לא המירותי אתכם, כי לא ידעתיכם; לא ידעתי את יסוריכם, כי לא ספרתם לי כלום עליהם···

«למה לא ספרתם לי על אהבתכם שלכם,— אהבתכם המתפרנסת מדמכם? למה לא דברתם אלי בדבר יָפְיְכם שלכם, בדבר יפיכם הנצחי ושטוף־הדם?

«את היפה, את הנחמד, את הנשגב, את הנשגב בנוראותיו, טמנתם בחובכם, אותו הצפנתם, אתם הגברים, לעצמכם,

«ממני, מאִתנו כולנו (הנשים), שערגנו אל החיים בכל בשרנו ודמנו, בכל כח־הנעורים שבנו, מאִתנו דרשתם—תופיני־חמאה וחלה צהובה···

«אתם הדחתם אותנו!»

כאן כבר יש לא רק אהבה לישראל, אלא גם אהבה להיהדות; יתר על־כן: כאן יש אַפּוֹתיאוזה לרוח־ישראל, בטורים המועטים הללו הראה פרץ את הבנתו העמוקה, שהוא מבין את הרוממות הנוטעת יראת־כבוד ואת היופי הנורא־הוד שבצרות ההיסטוריות ובסבל־הירושה היסטורי של האומה הישראלית, ובקידוש־השם שלה, שהוא יחיד־במינו בהיסטוריה של כל העמים.

ובציור אחד קטן בשם «הנער החולה» הוכיח פרץ, שלמרות מה שהיה שקוע תמיד ביהדות של ההווה, בצרותיו של ההמון העברי, הוא מרגיש ומכיר גם את הצער העולמי וההיסטורי שלנו,—שלבו כואב לא רק על צרת־היהודים, אלא אף על צרת־היהדות.

«הנער החולה» נמצא בקרבתו של בית־כנסת, והוא מספר על בית־כנסת זה לאִמו:

«ביום נורא מראהו··· עלוב, בָלֶה, קודר··· את הזכוכיות השבורות רוצים העכבישים ברחמנותם לכסות בקוריהם··· ומנגד על ההר, בראש־חוצות, עומד בית־התפילה הקתולי הרם בשיאו החד—וצוחק···

«לעת־ערב היה לבית־הכנסת מראה אחר לגמרו··· בפעם הראשונה ראיתיו בכך··· ערפל דק ונאה של תכלת־כהה הקיפהו··· החלונות השבורים לא היו סומים··· הם הסתכלו בעולם בעמקות ובכובד־ראש··· הספון ממעל היה מלא חיים, כמעט שהתנועע··· אריות אחדים מן הספון רצו להנָתק מעל הכותל··· עוד מעט, עוד מעט ויתחילו לשאוג!»

בקוים יפים ודקים מוגשם כאן הרעיון המפורסם, שכנסת־ישראל מתחלת בעת־טובה להתבייש בעצמה ונראית כעלובה, קרועה, שחרחורת וקודרת; ורק למראית־עין, מרחמנות, מכסים הרבנים החשוכים בעלי «אשר יצר» או הרבנים ה«נאורים» בעלי־ה«תעודה» את קירותיו של בית־ישראל, שעומדים לֵיהָרס, בקורי־

העכביש של «תרבותנו העתיקה עם כל פרטי־פרטיה» או של ה«ליבֶּראליות» האירופית המדומָה. ואולם בעת־רעה נופל התבלול מעיניו של ישראל, והוא רואה את מצבו הרוחני והגשמי כמו שהוא; ראשי־העם מתמלאים חיים ומתחילים להתנועע, והמעולים שבאומה רוצים להנתק מעל הגטו: הם דורשים, שיהא עמם דומה לכל העמים החיים על פני־האדמה, שיהא גם קולו נשמע בין הלאומים החיים.

ואולם «הנער החולה» מוסיף לדבר:

«—הוי, אִמי, אלו הייתי עשיר!...

«—מה היית עושה?

«—הייתי מחדש את בית־הכנסת!

«אני רוצה, שגם הוא יהיה רם, שגם ראשו יגיע השמימה! והוא צריך להיות יותר רם מפני שהוא יותר שפל! וגג של זהב צריך שיהיה לו, והחלונות של בדולח!

«שומעת אַת, אמי?—אני חושב כך: אפשר להתקיים בלא בית־כנסת. אלהים נמצא בכל... באשר שם דמעה נופלת הוא רואה! באשר שם תְּרוּמנה העינים אליו הוא מביט, באשר שם יתאנח לב עגום הוא שומע!... אבל, אם יש בית־כנסת, צריך שיהא רם, יפה ומבריק בהוד נורא.

«כך חשבתי גם אתמול, פתאום שומע אני קול בכי! בכי עצוב ושקט... נעים ועצוב ולוקח כל לב...

«אַת, כשאַת מנגנת, אַת ממלטת מן הפסנתר בכי כזה...

«ואני חשבתי, אמי,—באמת רציתי לחשוב, בכוונה לא הבטתי מאחרַי כדי שאוכל לחשוב זמן יותר מרובה,—שבבית־הכנסת בוכים ומנהמים... כי שם פנימה יושבת, לוטה בערפל דק של תכלת, נשמתו של בית־הכנסת האומלל ובוכיה ומנהמת...

«והיא קובלת על שהשמש גורעת מחלקה... על שהיא ממטרת אלומות שלמות של אור מוזהב על הגג של בית־התפילה הקתולי, ובשביל בית־הכנסת היא חסה אפילו על קרן־אור אחת... לו היא זורקת בעצם־יום בהיר ויפה, כנדבה לעני, רק קרן־אור חִוֶּרת... והיא מְחַלקת עליו ומתגנבת ממנו עד מהרה כמתביישת!...».

פרק כולו נתגלה לנו בדברים אלה, כולו כמו שהוא. באמת הוא חושב, שאפשר לישראל להתקיים בלא בית־כנסת, בלא התאחדות לאומית—בשאיפות אנושיות כלליות בלבד. אבל, כל עוד שיֵש לאומים בעולם, הוא משתוקק, שהאומה הישראלית תתקיים לא בתור אומה שפָלה, קודרת, רצוצה וסגופה, רמה ויפה היא צריכה להיות, ומזהרת בקדושה רוממה, ויותר שהיא שפָלה עכשיו, יותר היא צריכה להיות רמה ונִשָּׂאה לעתיד: «לפום צערא אגרא» עולה בלי משים על

זכרוננו. ועוד דבר אחד אנו זוכרים כשאנו קוראים את הדברים הללו: תפילה עתיקה, רטובה בדמעות וטבולה בדם: «אזכרה אלהים ואהמיה»,—שואגת כנסת ישראל מנהמת־לבה—, «בראותי כל עיר על תלה בנויה, ועיר־האלהים מושפלת עד שאול־תחתיה»... כל דבריו של «הנער החולה» הם פירוש נכון לתפילה קורעת־לב ושוברת־גוף זו.

ואולם, אף לאחר כל אלה אין מן הצורך לחזור מן הדעה, שפרץ הוא יותר עממי מלאומי, שהוא אוהב את ההמון הישראלי, כמו שנתיַחד מכל העמים בצרותיו המיוחדות ובמנהגיו הדתיים המיוחדים, משהוא אוהב את האומה הישראלית כמו שנתיחדה מכל שאר האומות ביצירותיה הרוחניות המיוחדות ובמושגיה הדתיים והמוסריים המיוחדים. לא רק סנונית אחת אינה מביאה את הקיץ בכנפיה; אפילו שתים־שלש סנוניות אינן יכולות לעשות דבר זה. ה«טון היסודי» של המספר הוא העיקר כשדָנים על רעיונותיו ומגמותיו הברורים; וה«טון היסודי» של פרץ אינו הלאום העברי, אלא ההמון העברי.—ואולם רציתי להראות, שלמרות נטיתו העיקרית של פרץ לגנות את תרבותנו העתיקה ברוחם של ה«משכילים» משנות־השבעים, הוא מלא, אפשר, בעל־כרחו ושלא־מדעתו, מרוח־הלאומיות של שנות השמונים והתשעים. וכשאנו דנים על מספר אמתי, שהוא גם משורר אמתי, כלומר אדם, שרגשותיו מושלים בו, יכולים אנו לחשוב את הדברים הנזרקים מעטו, את הרעיונות, שהביע רק לעתים רחוקות ורק כלאחר־יד, להוכחות יותר חשובות על מה שצפון במעמקי־לבו ובסתרי־נפשו מן הדברים והרעיונות, שהביע מדעת ובהכרה ברורה.

הײדֶלבֶּרג, תרס״א.

יִצְחָק לֵיבּוּשׁ פֶּרֶץ.

מאמר שני.

משורר אמתי—אחת היא, אם כותב הוא שירה בחרוזים או בפרוזה—זקוק לשלשה דברים: להסתכלות, לרגש ולדמיון.

ההסתכלות הוא עיקרו של הכשרון הפיוטי. בשירה לו׳רית צריכה ההסתכלות להיות פנימית, כלומר, מתרכזת בהרגשות העצמיות של המשורר או של נושא השיר הלו׳רי. בשירה הספורית ההסתכלות היא פנימית וחיצונית כאחת, כלומר, היא חודרת אל סתרי־הנפש של גבורי השיר הספורי או הספור, ואף שמה היא לב אל השתלשלותם של המקרים המתוארים, שהם נראים לעין בהשתלבותם הפנימית והחיצונית; וביחד עם זה היא מסתכלת בעולם החיצוני הסובב את הגבורים, בכל הסביבה הטבעית, החברותית והרוחנית, שבה חיים הגבורים בתור פועלים ונפעלים. — גם את סתרי כחות־הנפש של הגבורים יכול המשורר והמספר האמתי לדעת על־פי הַקֶּשים מחיי רוחו שלו, מהרגשותיו הפרטיות ותכונותיו הנפשיות; ואולם על ידיעה סובייקטיבית זו מתוספת הכרה אובייקטיבית מתכונת־נפשם והרגשותיהם של הגבורים, שאנו מכירים אותן על־ידי התגלותן בדברים ומעשים, שהמשורר מסתכל בהם ומתאר אותם כמו שהם. ויותר מִכֵּן תהא ההסתכלות אובייקטיבית כשהיא פונה אל הסביבה החיצונית. אמנם, בעיניהם של המשוררים הנלהבים אף סביבה זו נעשית חיה ומרגשת: העצים מתלחשים, הרוח מְיַלֵּל, השדות צוהלות; ואולם הרי הכל יודעים, שאֶת הרגשותיו שלו, את סגולות־נפשו האגושיות או את מצב־רוחו הפרטי מְיַחס הצייר בחום־רגשותיו או במעוף־דמיונו להטבע המת. וכשהמשורר מעמיק להסתכל בבני־אדם ובטבע, להסתכל בהם בלא שום מגמה צדדית ופניה פרטית זולת ההסתכלות עצמה,—הוא מתחיל להכיר יותר ויותר את האמת האובייקטיבית. הכל נראה בעיניו יותר ויותר כמו שהוא באמת, כלומר, כמו שהוא יכל לְהֵראות לכל בני־האדם, אם רק ישכיחו לזמן־מה את עצמותם הפרטית ואת מגמותיהם הצדדיות. הסתכלות זו היא טהורה וזכה מאד; בנפשו של האדם, שלא עממוה הרגשות עצמיות וסערות תַּאֲוָניות, משתקפים הנפש או העצם, שהמשורר מסתכל בהם, כמו במַרְאָה מלוטשת או, יותר נכון, כמו בחדר־האופל של הצַלָּמים בשעה שאין שום דבר חוצץ בין התמונה ובין הלוח ואינו מפריע אותה מלהחקק עליו בעצם תבניתה המדויקת. על־ידי הסתכלות טהורה ובהירה כזו הגיעו הציירים הגדולים—במכחול או בעט—

לידי ציורים ותאורים, שמפליאים אותנו בהתאמתם המדויקת להמציאות שבטבע, עד שכל מה שאנו מוסיפים להתבונן אל הציורים והתאורים הללו אנו מרבים להתפלא על אמתותם ודיוקם.

ואולם בעקֵבה של ההסתכלות האובייקטיבית כרוכה סכנה גדולה, היא יכולה להיות קרה ככפור, הטבע אינו יודע התרגשות והתמרמרות, אינו מרגיש לא שמחה אף לא כאב, ואף המשורר והצייר, שכל תכליתם היא ההסתכלות בלבד, יכולים להגיע לידי שקט ושלוה, או, יותר נכון, לידי קרירות אובייקטיבית כזו, ותוצאותיה של קרירות זו יכולות להיות אי־הרגשה ביחס אל צרותיהם של בני־האדם, אל שאיפותיהם ועינוייהם, שמחותיהם ותוגותיהם. בֶּרְנֶה האשים את גֵיטֶה ואמר, שאם, אמנם, יָדע גיטה לתאר את כל מכאוביהם של בני־האדם, הרי לא הרגיש את צערם ולא השתתף בו; ציוריו, אמנם, כאלו נֶחטבו מאבני שיש טהור, אבל הם גם קרים כשיש הזה, שקשה לפחת בו נשמת־חיים. אם נכון דבר זה ביחס אל יוצרם של «ווירטר» ו«פויסט» — שאלה גדולה הוא, שאין כאן מקום לדון עליה; אבל בעיקר הטענה, אם נפנה בה אל משוררים אחרים, ודאי שצדק בֶּרנה. אם נקרא, למשל, את ספוריו של תיאופיל גוֹטִיֶה ופרוֹסְפֶּר מֶרִימֶה (ביחוד את הספורים, שכתבו בימי־חייהם האחרונים), נרגיש, כאילו מנשבת על פנינו מתוך ציוריהם הפלאַסטיים, שמתארים גם את פרטי־הפרטים הדקים מן הדקים של העצמים או הנפשות, רוח של קור וקרח, כאילו קפא בהם הרגש וספוריהם מתגלמים לעינינו כמעשה מכונה מאומנת או כמעשה־בנין, שנבנה על־פי תכנית קבועה מראש ומוגבלת בכל פרטי־פרטיה על־ידי בַּנָאי אמן, האדם המשתתף בצרתו של חברו, הלב הרַגש, שהוא סובל ביחד עם גבורו המעונה, חסרים בספורים אלה. בֶּרנה היהודי, שהעיקר בעיניו ההשתתפות בצרתו של האדם והרגשת־הלב, לא היה יכול להתפשר עם אופן־הכתיבה היווני, שהעיקר בעיניו — הפלאסטיקה והטבעיות בלבד, בלא שום יחס להאדם. הרגש צריך להלוות אל ההסתכלות, ואז, אמנם, יהיו הציורים ברורים ומדויקים, אבל גם רוח־חיים תורגש בהם: גם נפש־האדם — לא נפשו הפרטית של מספר בעל־מגמות, אלא הנפש האנושית בכללה — תמצא בהם בת־קול נאמנת לכל רגשותיה; שהרי את רגשותיו של הזולת אנו יכולים, סוף־סוף, להבין בעיקרם ורובם על־פי הרגשותינו הפרטיות שלנו כאמור. לא לחנם הִגדיר זוֹלה את הרומאן הנאטוראליסטי בדברים אלה: «הרומאן הוא ציור של חלק מן הטבע כפי מה שהוא משתקף בנפשו של הצייר», כלומר, הוא ציורם של הרשמים, שנצטברו על־ידי הסתכלות אובייקטיבית, כפי שהתרשמו בהרגשתו הסובייקטיבית של המספר.

ואולם למשורר או למספר אמתי אין די עוד גם בהסתכלות ורגש בלבד. זקוק הוא גם למעוף־הדמיון. אדם בעל הסתכלות בלבד אינו יכול «לברוא

עולמות בהגיגו», כלומר, אין לו כשרון של יצירה פיוטית. לא די עוד למספר להיות פוטוגראַף או רושם רשימות מדויקות מכל מראה־עיניו: דבר זה עושים עורכי־הפרוטוקולים בבית־דין או הארכיאולוגים המומחים, הנקרנים והדייקנים. תמונה פוטוגראפית נכונה היא, אמנם, מלאכה יפה, אבל אינה עוד יצירה פיוטית. הצייר האמתי הוא גם יוצר. במובן ידוע הוא בורא יש מאין או, יותר נכון, בורא חזיון נהדר, נפלא במחזותיו הפסו׳כולוגיים ובהשתלשלות־מאורעותיו, מרשמים פשוטים ובלתי־מורכבים, שאדם פשוט גם את לבו לא ישים אליהם. מה שהחסיר הטבע ממלא הציירי ולפיכך גדול ועמוק הוא הפתגם האיטלקי: «האמת הוא לא מה שיש, אלא מה שיכול להיות». ואת המלים «מה שיכול להיות» יש לתפוס במובן זה: מה שאינו מתנגד להשתלשלותם של המאורעות בעולמם של הנמצאים ולהתאמתָן של התכונות הנפשיות של הגבורים זו לזו או, לכל־הפחות, מה שאינו מתנגד להשתלשלות ההגיונית של הדמיון האנושי, שאף הוא מוגבל הוא, סוף־סוף, על־ידי חחוקים של התקשרות־הרעיונות; שהרי, אילמלא כן, יהא זה שגעון או דִמְדום של קדחת. ולפיכך לא יקרא שום אדם בשם «יצירות פיוטיות» לכל אותן ה«מעשיות» בגזלנים וברציחות ובכל מיני מקרים משונים שבספורים מלאי־דמיונות מעין «רינאלדו רינאַלדיני» (וכן בחלק גדול מספוריהם שֶל מאפו וסמולנסקין); ולעומת זה אנו קוראים בעונג מיוחד את הספורים הדמיוניים של הופמאן, נוֹדיֶה וקילאַנד, את «הפעמון הנשקע» של הויפטמאן ואת ספורי־הפלאות של אַנְדֶרְסֶן.

ואת שלשת הקנינים של משורר ומספר אמתי: את טוהר־ההסתכלות, את עזוז־הרגש ואת מעוף־הדמיון, אנו מוצאים, אף אם לא במדה אחת, בספוריו וציוריו של י. ל. פרץ.

שפֶּרץ מסתכל בחיים העוברים לפניו ורואה גם את זעזועיהם הדקים מן הדקים — דבר זה יודע כל מי שקרא אפילו רק חלק קטן מספוריו. בשעה שהוא מתאר את רחוב־היהודים אנו רואים רחוב זה כולו כמו שהוא, עם כל חייו הפעוטים והמעופשים, עם כל שאיפותיו ועניניו הקטנים, עם כל תעתועיו והבליו, עם כל מלחמותיו המרות וצרותיו המדַכאות. פרץ הוא אחד מטובי הסופרים הלוחמים. הוא נלחם בסדרים הישנים ובחיים של המבואות האפלים, מפני שהם גלויים וידועים לפניו כמו שהם, בלא כוחל ושרק. הוא נלחם בהם, הוא רוצה לקעקע את הבִצה המרופשת. ואולם, הודות להסתכלותו העמוקה, הוא רואה תמיד לא רק את הצללים, אלא גם את האור, למרות התמרמרותו על החרדים, יודע הוא גם את מדותיהם הטובות, את לבם החם והמתלהט באמונה נובעת מרגש עמוק, את חיי־משפחתם הטהורים ואת רוחניותם המרובה, שהיא מתגלית באהבתם העזה לתורה־לשמה. הודות להסתכלותו העמוקה הוא רואה גם את המרגליות היקרות,

שהן מתגוללות בגלי־האשפה, הוא חודר ללבו של אדם מישראל פנימה מבעד לחיצוניותו המנוולת, והוא מבקש את האדם גם באותן הבריות הנדחות והנעלבות, שנעזבו גם מאלהים גם מאנשים. בחור מנוול ונבזה בעיני כל, בלא כשרונות ובלא תורה, נעשה הגבור של ספורו «יוסי, בחור־הישיבה», והמספר מבזבז עליו שפעת חמלה אנושית טהורה, שמקורה באהבה לכל הנברא בצלם. פרץ מרגיש ביחס לבריה היותר עלובה שבישראל מה שמספרינו הקודמים היו מרגישים רק ביחס אל גבוריהם המוצלחים והמחוננים בכל המעלות, שמָנו בהם יוצריהם. פרץ גילה במנוול זה נפש מרגשת וחומדת, נפש מקַוה ושוקקת לאושר, שנתן הטבע לכל בן־תמותה חלק בו. יחיאל ה«מקובל» הקטן (בספור «הציץ ונפגע»), טפש זה, שמסגף את עצמו ולובש סחבות ושהיה יכול להיות למספרים העבריים בשנות־השבעים רק חומר יפה לחידודים והִתולים, נעשה תחת עטו של פרץ נפש טראגית במלוא־מובנה של מלה זו, נפש נלחמת ביצרה, מתקוממת לסערות־התאוות ולהרהורים הרעים, מתגוששת בהם ימים רבים ונופלת שדודה בלא חטא, כשהדמיון השוגה בהזיות ובמדוחי־פלאות תוקף את כח־הרצון, שאין השכל עוזר לו ותומך בו... בחשק מיוחד עוסק פרץ בתֵאור מצבם הנפשי של אומללים מכל המינים, שאין שום אדם יכול לדעת את הנעשה בקרבם פנימה. ציורו «האלמת» מגלה לפנינו הרגשות כמוסות ושאיפות נסתרות ויסורים פנימיים, שהמרגשת אותן והשואפת אליהן והמעונה על־ידיהם אינה יכולה לבטאם באומר ודברים. המספר נותן לנו לחדור אל הלב הפשוט והיודע רק לאהוב ולסבול, הוא חושף לפנינו את כל מצפוניו, ולבנו שלנו זב דם למראה הכאב, שלא הוקל, והמאוויים, שלא נתמלאו. כאן כבר יש לא הסתכלות עמוקה בלבד; כאן לפנינו גם רגש עצום — לב חם, שיכול להעמיד את עצמו במצבם הנורא של אחרים, יהיו מי שיהיו, לחדור אל תוך נפשם המדוכאה, שהיא משונה כל־כך מנפשו של המספר, ולחשוף משם את כל סתרי־רחשיה ואת כל ענוייה הכמוסים והחבויים מעיני־כל. הודות לרגש עצום זה נעשה פרץ מה שאינו מטבעו: מתאר את נפש־ההמון, מְתַנֶה את תלאותיו של העם הפשוט עם כל לחצו ודחקו, עם כל מצוקותיו המרובות ושמחותיו המועטות...

כי פרץ הוא מטבעו אריסטוקראטי ככל צייר אמתי. הוא — מספר אֶסתֵטיקן ביותר מִכדי לֵירֵד אל ההמון ולכתוב על־פי רוחו. אפילו ספוריו הז׳ארגוניים אינם מובנים ברובם הגדול להמון הפשוט, שבשבילו נועדו ובלשונו נכתבו. הסופר, שכתב את «במעון־קיץ», את «מנגינת־הזמן», את «המחשבה והכנור» ואת «העוגב», הוא צייר אמתי, שאין לו בעולמו אלא ד׳ אמות של הסתכלות וציור אֶסתֵטי משוכלל. ואולם הרגש החזק, שמפעם את פרץ, הטה את כשרונו לצד אחר. ענותו של ההמון לקחה את כל לבו. הוא הסתכל בחיים המרים והמעציבים

של בני־עמנו בערים הקטנות, — וממשורר נהפך למקונן. הוא עוזב פעם בפעם את הציור האֶסתיטי ומצייר ציורים אחרים, אחרים לגמרם: ציורים מחרידי־לב ומדכאי־רוח. ממשורר־צייר, ממשורר אריסטוקראטי, נהפך ל מ ש ו ר ר ־ ה ה מ ו ן, למתאר־היסורים. הוא שר לנו את שירת־הרעב, הוא שר לנו על עוני, לחץ, בערות, על חוסר־עבודה וחוסר־לחם, על הגבלות חיצוניות ופסיעה על ראשי־העם, על «אזיקי־הבשר גם כבלי־הנפש». רגש זה הטריד אותו כמה וכמה פעמים מעבודתו בספרות הפיוטית, שבה יכירנו מקומו ביחוד. הוא נעשה גם פובליציסטן ומבקר, ובמקצועות אלה, שלא תמיד הצליח בהם, כבר היה העיקר בעיניו לא היצירה הספרותית, אלא תועלת־ההמון.

כי פרץ, למרות כל אירופיותו, הוא גם מ ש ו ר ר י ה ו ד י במלוא־מובנן של מלות אלו. כל משורר, שאין בת־שירתו מצטמצמת בתארם של החיצוניות היפה, של הטבע הנחמד והכח האנושי העצום בלבד; כל משורר, שהעיקר בעיניו לא הפלאַסטיקה החיצונית, אלא נ פ ש ו של האדם, צרותיה ושמחותיה; כל משורר, שאין די לו בהסתכלות מדויקת ובהבנה עמוקה ב ל ב ד, אלא נפשו סוערת למראה עיניו ורוחו מתפעלת ומתרגזת, מתפעלת מן הטוב ומתרגזת על הרע, — בכל משורר כזה יֵש ת כ ו נ ה י ה ו ד י ת במדה מרובה פחות או יותר. כי את ההתעמקות בנפשו של האדם פנימה ואת השתפכותה של הנפש המדוכאה או העולצת, שהובעו באופן נעלה כל־כך ב«ספר־תהלים», בספר של השתפכות־הנפש לעולם כולו, — את שתי אלה לקחה הנצרות מן היהדות יולַדתה. ההתעמקות וההשתפכות הנפשיות הללו נובעות מרגש סובייקטיבי, שהוא מוטבע בעם־ישראל מתחילת־בריָתו; ואולם סובייקטיביות זו, כשהיא נעשית הרגשה נאצלת הודות להכרה המוסרית המובעת בפתגם «מה ששנוא לך אַל תעשה לחברך» (שהרי את הרגשותיהם של אחרים אנו יודעים רק על־פי הרגשותינו שלנו, כאמור), הביאה לידי תורת־המוסר הנעלה של היהדות, שדאגה לכל העניים והנדכאים, ועל־ידי הנצרות נעשתה נחלתם של עמי־אירופה כולם.

מנקודת־מבט זו יש לחשוב את פרץ למשורר־עברי במלוא־המובן. בהרגשתו הסובייקטיבית הגדולה הוא משתתף בצרתו של ה ה מ ו ן, בצרתם של העניים בחומר וברוח, בצרתם של הנדחים והאובדים ובעלי־המומים, — ומצד זה הוא מ ש ו ר ר ־ ה ע ל ו ב י ם, כיאות לבנו של עם אומלל, שתורתו מבוססת בעיקרה על הרגש ועל הרחמים. והודות לאותה ההרגשה הסובייקטיבית עצמה הוא בורא את קבוצת שיריו הנפלאים, שנדפסו תחילה ב«העוגב», שבתור שירים לו׳ריים בעל־כרחם הם סובייקטיביים, ומצד זה הם עבריים גמורים, כמו שבֵּרַרתי בפרטיות יתרה במקום אחר [1]. —

1) עיין המאמר הרביעי, בספר הנוכחי, למטה.

ואולם עוד מעלה אחת יתרה יש לרגש החזק, שהוא מבצבץ ועולה מכל כתביו של י. ל. פרץ.

רק בני־אדם, שאינם יכולים להבדיל בין החיצוניות ובין התוך ובין הטפל ובין העיקר, יכולים להחליט, שסמולנסקין לא היה מספר בעל־כשרון־גדול. בכל אחד מספוריו יש עמודים הרבה, שהם מבליטים כשרון בֶּלֶטריסטי, שיש רק למספרים מן המדרגה הראשונה. ואף־על־פי־כן אין אנו יכולים לקרוא כיום אף אחד מספוריו עד תומו (מלבד, אפשר, את «קבורת־חמור» ואת «נקם־ברית» וספורים קטנים אחדים משלו) בלא שנזדיין בסבלנות יתרה ובהשקפה מדעית־היסטורית. סבת־קלקלתם של ספוריו הן התפלספותו ומגמותיו. גם בשעה שהוא רוצה לצייר איזה דבר כמו שהוא, מרחפים לפניו ברוח רעיונות ומגמות שונים, שעל־פיהם אנוס הוא לתאר את מראה־עיניו באופן שיתאים את הציור אל המגמה; וכך מתקלקלות טבעיותם ואמתותם המציאותית של רוב ציוריו. ופעמים, שהוא אף מכריח את כשרונו לצייר ציורים, שנבראו אך ורק כדי לתת תוקף ועוז לדעותיו המכוונות מראש; וכמובן, אין למצוא בציורים כמו אלה אף זכר לאמת ציורית מתרקמת תחת השפעתם של הרשמים הנקלטים מעולם־המציאות.

ומעלה זו, שלא רק סמולנסקין חסר אותה, אלא חסרים אותה כל מספרינו הישנים ורוב מספרינו החדשים, מצויה בפרץ. לשוא תבקשו בכתביו דעות קבועות ומתאימות זו לזו בתור הסתכלות־בעולם שלמה ומסוימת. הספור «מנגינת־הזמן» הוא הימנון לאומי נעלה לכבוד רעיון־התחיה על יסוד עבודת־האדמה בארץ־אבות; השיר «לעלמה עבריה והיא מתנכרה» הוא סאטירה שנונה על כל המתבוללים הטפשיים והשטחיים. ואולם ביחד עם זה כתב פרץ מאמרים ופיליטונים הרבה נגד הָרעיון הציוני. ולא לפלא הדבר: גם את ה«בעד» גם את ה«נגד» כתב תחת השפעת־הרגע, הודות להתרשמותו המהירה והעמוקה של משורר אמתי, של בעל לב חם ומתלהט. הן אמנם, המספרים הגדולים, יוצרי הרומאנים הגדולים, שכוללים ומקיפים חיי־אדם שלמים עלי אדמות עם כל מלחמותיהם הפנימיות ועם כל התנגשויותיהם בחברה ובסביבה, — מספרים כאלה הם בעלי־דעות קבועות, וברומאנים כאלה יש תמיד שאיפה אחת מסוימת, שהיא מַבְרַחַת את כל חלקיהם מן הקצה אל הקצה. ואולם פרץ אינו נחשב על סוג־מספרים זה. רומאן ארוך ושלם ומסוים מכל צד לא כתב מעולם. ולעומת זה, הודות לחוסר השקפה שלמה ומסוימת על העולם, אין כבלים על ידיו ונחושתים על רגליו. וכך נהפך לצייר זה החסרון ליתרון. הוא אינו מחויב לצבוע את הדברים כהויתם בצביעה פילוסופית מיוחדת, אינו אנוס להסתכל בחיים מבעד למשקפים צבועים בצבע מיוחד וקבוע, אין מטה סדומית של מפלגה מיוחדת להרגשותיו ולציוריו:

אֵת אֲשֶׁר יֵרָאֶה ַעַיִן לָעַיִן,
אוֹתוֹ יְתָאֵר עַל לוּחַ בַּשֶׂרֶד,—

בלא שישים לב, אם מתאימים הדברים לשיטתה של מפלגה זו או למגמותיה של דעה אחרת. ולפיכך כל ציוריו חפשיים הם ומלאים חיים, והם מקיפים את חיי־המציאות מצדדים שונים.

הוא אוהב את ההשכלה ומגנה את היהדות של הגטו; ואף־על־פי־כן, כשהוא רואה את «פרי־ההשכלה» בדמותו של ה«תכשיט» בן «הרב מטעם», הוא שופך עליה את כל מרֶרָתו בציור נחמד מעין «תמונות מעולם־התהו». אין סופר מסופרינו רחוק יותר ממנו מלשורר לישראל «מה־יפית» ומלחזק בקרבו את הכרת «אתה בחרתנו»; ואולם, כשהוא רואה את צוררינו מחוץ ואת סבות־שנאתם, שהן נלעגות כל־כך מצד אחד ומעציבות כל־כך מצד שני,—הוא זורק בהם את טפת־המרה, שהיא תלויה בראש־עטו, בתמונה אמתית מעין «יורשי־פרעה». אף־על־פי שהוא יודע, שהשונאים אינם נזקקים ללשון של תמונתו: הצחוק המהול בדמעות מתפרץ בעל־כרחו ואין הוא שליט ברוחו לכלוא את הרגש. אין דבר, שאין בו צדדים שונים, טובים ורעים, מעציבים ונלעגים; וציוריו של פרץ תלויות לא בדעותיו, אלא בהתרשמות השַׁעְתִּית מן הצד הטוב או הצד הרע שבעצמים, מן הנשגב או מן הנלעג שבהם. המספר והמשורר אינם חקרנים ומורים של חוקי־מוסר,—ביחוד אלה, שכותבים לא רומאנים שלמים, אלא «נובֶלות» קצרות,—ולפיכך אַל נא נשאַל לאמונותיהם ודעותיהם: דַיֵנוּ, אם ב ר ג ע ־ כ ת י ב ת ם הם כותבים ד ב ר י ם י ו צ א י ם מ ן ה ל ב, כלומר, אם אינם מתארים ה ר ג ש ו ת מ ז ו י פ ו ת; דיננו, אם ציוריהם נכתבים לא מתוך פניה צדדית, אלא מתוך הרושם החזק, שקבלו בשעת־הכתיבה מחיי־המציאות. שהרי, כשהם מתארים רושם זה, הם פותחים לנו פתח לראות צד חדש בחיי־המציאות, שלא היינו מתבוננים אליו בלעדיהם; וכך הם מרחיבים את דעתנו, מפתחים את הרגשותינו ומרחיבים את חוש־היופי שבנו, שרק תאור דברים כְּהויתם יכול להשביעו ולרוממו. כל ציור יפה באמת ונאמן להטבע כבר הוא מכיל בקרבו מאליו גם איזה רעיון מקורי, שהרי מציור מצוי ביותר, שאין בו שום רעיון אסתיטי או פסו׳כולוגי, אין אנו יכולים להתפעל, ועל־כן אף אי־אפשר לנו לקרוא לו בשם «יפה» במלוא־המובן של מלה זו.

וכאלה הם ציוריו של פרץ, הם יפים בעִבּוּדם ומלאים רגש בלתי־אמצעי. ומתוך כך הם פועלים על כל קורא: הוא מרגיש, שלא על־פי «שַׁבלונה», ידועה נכתבו ספורים אלה, שאין בהם העלאת־גֵרה וטלאים קרועים מספרים שונים ומאוחים במהירות באופן, שעוד התֶּפֶר ניכר. ספוריו של פרץ פועלים רובם ככולם בחידושם האמתי. הם חדשים לא רק מפני שניכרת בהם הרגשה חדשה, מיוחדת רק למספר זה בלבד, אלא גם הודות ל מ ע ו ף ־ ה ד מ י ו ן, שחונן בו פרץ יותר

מרוב מספרינו, כדי לכתוב ציור מעין «ליל־זְוָעָה» אין די עוד רק בהסתכלות ובהרגשה בלבד: נצרכת לכך ההתרוממות הפנימית על כנפי־הדמיון מ ע ל לנפשנו הפרטית, ממעל למצבנו הנפשי הרגיל, כדי לחדור אל נפשו של אדם, שנמצא במצב, שלא הרגשנוהו ולא נמצאנו בו מעולם. הבעל, שמתה עליו אשתו האהובה מנפשו, אינו גועה בבכי: אם ים של דמעות ישפוך—, כלום יהא בו די לגודל־השבר?—הוא מתאבן, הרגשותיו כאילו קפויות, ועל־כן הוא שוכח, לאחר יומַים כל מה שאירע לו, אסונו הוא נורא כל־כך, ב ל ת י ־ א פ ש ר י , כל־כך, עד שמוחו אינו תופס אותו כלל וזכרונו אינו קולטו, כלום אין זה חלום?—הלא רק דמיון־שוא הוא! מי היה יכול להמית את מלאכו הטוב? מי יָעֵז לגזול מזרועותיו את כל חמדת־חייו, את מבחר־סגולותיו, את חיי־רוחו ונשמת־נשמתו?—ועל משכבו בלילות הוא מבקש את שאהבה נפשו; והוא משתומם, שלא ימצאנה, לפעמים חולפת במוחו מחשבה בלתי־ברורה, שאסון נורא קרהו ולאסון זה יש יחס קרוב אל מ ר י ם חמדתו, אֵילו רשמים כהים ממחלתה מתעוררים בקרבו, אבל—הוא מזדעזע, הוא שב לפקפק, שב לפשפש בזכרונותיו, שהם בהירים מאד מצד אחד ומטושטשים עד שלא להכיר מצד שני, – והוא שבע־נדודים כל אותו הלילה הנורא, ליל זועה וחרדה מאין כמותו... וערכו של מחקר פסו׳כולוגי נפלא זה מתעַלה ביותר מפני שהבעל הסובל אינו איזה «אינטֶליגֶנט», שאין לו עבודה אחרת מלבד רגשנות ונקרנות פנימית, האדון פ י נ ק ל מ א ן הוא «לויתן» בעולם־המסחר, בעל־אגרופים בעסקיו, שלכאורה, אין לו דבר עם הרגשות סבוכות ודקות ועם דמיונות מוזרים ומבהילים, ואולם בתגרן זה נלחמות, כמו ב«פויסט» של ג י ט ה שתי נשמות שונות:

Zwei Seelen wohnen, ach! in meiner Brust,
Die Eine will sich von der Andern trennen.

נשמה אחת, תגרנית וקמצנית, ירש מאביו, ונשמה שניה, רכה ועשירת־דמיון, היא לו מורשה מאמו, ומ ר י ם מטפחת את הנשמה השניה שבקרבו על חשבונה של הראשונה, ואותה הנשמה השניה היא היא החולמת־בהקיץ ב«ליל־זועה» זה, היא היא הסובלת, היא היא שאינה יכולה, הודות לכח־דמיונה העז, להאמין באסונה, במיתתה של מרים מְטַפַּחְתָּהּ ומְעַדַנְתָּהּ... המספר קלע הפעם אל עובדה היסטורית, שבוודאי לא עלתה גם על דעתו, כשהמית ה ו ר ד ו ס את מ ר י ם ה ח ש מ ו נ א י ת אשתו לא האמין בעצמו במיתתה, שהוא עצמו גזר עליה, פעם בפעם היה בא אל הכוך, ששם עמד ארונה של אשתו המתה, היה מדבר אליה כאילו היתה עוד בחיים, כאילו לא אירע כלום... והורדוס זה הלא אף הוא היה בעל שתי נשמות: מצד אחד—אכזרי ועריץ נורא, ומצד שני—מושל גְדָל־נפש ורְחַב־לב, אוהב יופי והוד ובונה בנינים מפוארים, אוהב את אשתו יותר מנפשו

וממית אותה מרוב אהבתו, חושב מחשבות גדולות על עמו וממלכתו וסובל באופן נורא מפני שהוא שנוא לכל וחושד בכל, — «הורדוס הגדול» למרות כל מגרעותיו... אילו היה לנו פושקין עברי, היה מלך זה נעשה «בוריס גודונוב» תחת עטו, — ופרץ עמד בכח יצירתו הפיוטית על אמת פסיכולוגית גדולה, שההיסטוריה מאשרת אותה.

ונפלא הוא גם הציור «שמעיה הגבור», יהודי תמים ורך זה, שלא נגע מעולם בזבוב שעל הקיר, עושה «מעשה נורא»: קורע את ה«ספודיק» מעל ראשו של רב־העיר, שלא נהג כבוד ב«שולחן ערוך של הרב». «מעשה נורא» זה עשה, אמנם, רק לשם־שמים; ואף־על־פי־כן מה נורא מצב־רוחו לאחר מעשה! — הוא פגע בכבוד־התורה, הוא חילל את הקדשים, הוא נועז לבזות את הרב הדומה למלאך ה' צבאות, — כלום יֵש מצרי־שאול ואֵש־תופת יותר נוראים מן הנוחם ומוסר־הלב, שצריכים לתקוף גבור־חלש זה? — לשוא הוא מנחם את עצמו, ש«לא לכבודו ולא לכבוד בית־אבא» עשה מה שעשה, לשוא הוא מַשְׁלֶה את נפשו, שהרב מחל לו (וזה אות, שאינו בטוח עוד בצדקת־מעשהו), — שוב אינו מאמין אפילו בחיי־ילדיו, והוא שמח כשהוא רואה בעד החלון, שהם בריאים ושלמים, הוא מתחזק, מנסה להלהיב את עצמו בהכרתה של החובה שמִלא, של המצוה שעשה; הוא מבקש את הילדים, שינגנו את «היום תאמצנו» כדי לשמח את «האֵם העצובה», לא אותו, חלילה... לשוא! — מכשול־עוונו לפניו ומכשול־לבו הולך וגדול מרגע לרגע, והוא מת עוד בלילה ההוא.

בכל הציורים, שדברתי עליהם, מתאחדים הרגש החזק עם הדמיון העז. אך יש בציוריו של פרץ גם ספורים, שבהם מתקשרים בדמיון עז זה רעיונות פיוטיים עמוקים, — זו פילוסופית־הלב הנעלָה, שלמשורר אמתי ועמוק אי־אפשר זולתה. ציורים כאלה הם, למשל, «המחשבה והכנור» ו«גם זה חלום». קשה לדבר על תכנם של שני אלה: צריך להרגישם, להמָלא מהם. מלבד מחזות־הטבע הנפלאים שבהם (ביחוד בראשון) אנו מוצאים כמעט בכל אחת משורותיהם איזה רעיון מבריק ופועל בקִסמו הפתאומי. רעיונות אלה הם עצמם הם ניצוצות־רוח מזהירים ומאירים כאותם הניצוצות של יהלום ואקדח, שניתזו מן הכתר, שהשליך כביכול מעל ראשו בחמתו, כמו שתאר פרץ בציור «גם זה חלום». הסתכלות עמוקה בסדרים החברותיים של זמננו ביחד עם רגש חזק, מתמרמר על כל מיני שׂערוריות ומעשי־תעתועים גדולים וקטנים, התלכדו כאן בדמיון חזק, שמרקיע לשחקים, שהכל חי ונושם לעיניו ושיכול להתרומם במעופו למקומם של הסתרים, שלא תשורם עין מסתכלת בלבד — — —

ועוד תכונה אחת מציינת ביחוד את ספוריו של פרץ. על־ידי התבוננותו הדקה הוא מגלה עד מהרה את הניגודים שבין שני מצבים, שבהשקפה ראשונה

אין שום יחס וקשר ביניהם. ההפך הגמור שבין מצב־הטבע ומצב־האדם בעתים שונות או הניגוד העצום שבין מצבם הנפשי של שני בני־אדם בעת ובעונה אחת מושכים אליהם את התבוננותו, —ודמיונו המהיר יוצר מצבים כאלה פעם בפעם. תכונתו זו בולטת ביותר בספורו המצוין «במעון־קיץ». הטבע הקוסם—ומריבותיהם של המחותנים, היאור השקט והנָם,—והשירה הפרוצה, שהיא מלאה תאוה סוערת ומתבוללת בצְחוקם הפרוע של הסַפנים,—ההפכים הללו שׁוֹבים כל לב. והפכים וניגודים כאלה מוצא פרץ בַּכֹל. קדושה וטומאה, צניעות ופריצות, רוחָניות עליונה וחמרנות גסה רואה פרץ בכל העולם הגדול ובכל עולמנו הקטן, עולם־היהודים. והוא מתאר את כל מה שהוא רואה ומרגיש. ומי יודע, אם אין הפכים וניגודים כאלה נלחמים גם בנפשו של המספר: הצייר האריסטוקראטי נלחם בו במשורר־ההמון, והמספר־המסתכל—במשורר הטס על כנפי־הדמיון. אבל הוא יוצא מן המלחמה כמנצח: הוא מאַחד בספוריו את הציור האֶסתיטי עם הרגש הפסו׳כולוגי, את המציאות עם הדמיון, את ההסתכלות עם היצירה. אפשר, זהו סוד־פעולתם של ציוריו הקטנים בכמותם. הם נראים לנו תמיד כחדשים, מרהיבים עינינו ביפים ומעוררים את רגשותינו ברעיונותיהם המבריקים, שאין בהם שום התפלספות יבשה. על־כן נִתַּרגמו הרבה מן הספורים הללו כִּמְעט לכל לשונות־אירופה, ואפילו לערבית. שהרי גם בספרות אירופית עשירה היה פרץ תופס מקום הגון, ובספרות היפה שלנו, שמספרים בעלי־כשרון כי״ל פרץ הם חזון לא־נפרץ בתוכה, הוא תופס בצדק אחד מן המקומות הראשונים.

היידֶלְבֶרג, כ״ח תמוז, תרנ״ט.

יִצְחָק לֵיבּוּשׁ פֶּרֶץ.

מאמר שלישי.

י. ל. פרץ היה סופר פורה מאד. הוא פרסם בעברית ובז׳ארגון ספורים ושירים למאות. אבל כל הספורים והשירים האלה הם רובם ככולם מעטי־כמות: ציורים קטנים, מחזות קצרים, רשימות מקוטעות, תמונות מרפרפות ושירים בני עשרים או שלשים חרוזים. יש גם שתים־שלש פואֶמות ומחזות לא־גדולים אחדים, שנים־שלשה ספורים בני גליון שלם, — אבל לא יותר. ס פ ר לא כתב פרץ מעולם. רומאן שלם, אפילו רק כ«קבורת־חמור» או כ«מסעות בנימין השלישי», ופואֶמות גדולות כעין «במצולות־ים» או «ברוך ממאגֶנצה» — לא כתב פרץ מעולם. אילו היה מספר כזה חי בימי ה«רומאנים העבים», בימים, שעדיין היו כותבים ס פ ר י ם בישראל, בוודאי, שלא היה חשוב ביותר בעיניו של הקהל העברי: מי שלא כתב ס פ ר מדעי או בֶּלֶטריסטי, לא היה חשוב בימים ההם. ואולם עיקר פעולתו הספרותית של פרץ חלה בסוף המאה הי״ט ובתחילת המאה העשרים; ובשנים הללו כבר ירדה ה«ספרות העבה» מגדולתה גם בספרותנו וגם בספרויות הלועזיות, וה«ספרות הקלה» כבשה את מקומה: במקום ס פ ר י ־מדע התחילו לכתוב מ א מ ר י ־מדע, ועל מקומם של ה ר ו מ א נ י ם הגדולים באו ה ס פ ו ר י ם הקטנים ו ה ר ש י מ ו ת הקצרות ו ה ת מ ו נ ו ת המקוטעות.

ולא מקרה הוא זה!

רבים טועים לחשוב, שההבדל בין רומאן ובין ספור (נוֹבֶלָה) הוא רק בכמות: כלומר, כל יצירה פיוטית, שאינה מכילה יותר משנים־שלשה גליונות, נקראת בשם «ספור», וכל יצירה פיוטית, שמגעת בכמותה עד חמשה גליונות ויותר, יש לה הזכות להקרא בשם «רומאן». אבל באמת אין הדבר כך. תעודתו של הספור היא לתפוס רגע קל בחייהם של בני־אדם, או מקרה פרטי ובודד, שקרה להם, ולהבליט את הקוים המפליאים והיוצאים מן הכלל שבאותו רגע או באותו מקרה. האדם, שבחייו היה אותו רגע או קרה אותו מקרה, על־פי רוב אינו משתנה בפנימיות־נפשו על־ידי האֶפיזודה המתוארת, וכהויתו בתחילת־הספור כך הוא בסופו. ואפילו אם על־ידי המקרה הבודד, שהוא מתואר בספור, בא שינוי עיקרי ברוחו של אדם, אין זה שינוי טבעי ומובן כראוי, מפני שבספור אין אנו רואים את ההשתלשלות המודרגת, שהביאה לאט־לאט ומעט־מעט לידי השתנות זו, — לא כן הרומאן: בו צריכה להצטייר תקופה שלמה בחיים של איזה

אדם או של חברה שלמה, הרומאן צריך להקיף מכל צד את הטפוסים המתוארים באופן שיובלט בו אָפים העצמי לכל מלוא־עָמקו, עד שנכיר בבירור את יַחֲסָם אל החברה, שהם חיים בה, אל הזמן, שהם פועלים בו, ואל שאר הטפוסים, שהם באים עמהם במגע קרוב. הסתכלות־בעולם שלמה צריכה להתרקם ברומאן אמתי, הסתכלות־בעולם, שהיא קנינו העצמי של הטפוס הראשי, ה«גבור» האמתי של הרומאן, והרגעים והמקרים בחייו של «גבור» זה אינם חולפים כצל, בלא להשאיר רושם ניכר בנפש: הם מביאים שינוי עיקרי,—שנראה לעינינו מראשו ועד סופו,—בחייו, שאיפותיו והלך־רוחו של ה«גבור», באופן שבסוף הרומאן הוא נהפך לאיש אחר, שונה ממה שהיה בתחילתו. עולם מלא צריך הרומאניסטן לברוא או להחריב ותקופה שלמה צריך הוא לתאר; בעוד שהמספר, הנובֶליסטן, מסתפק במה שהוא בונה או סותֵר חלק קטן מן העולם הזה או מתאר רגע אחד מן התקופה ההיא.

ולפיכך אין כל תימה בדבר, שבימינו אלה, שנתדלדלו האידיאַלים הגדולים ונתמעטו הלבבות, שההשקפות הרחבות הולכות ונעשות צרות יותר ויותר מיום ליום והמוחות הגדולים, שהיו מקיפים בשכלם הכולל עולם מלא, כמעט תמו ואינם,—שבימינו אלה נתמעטו הרומאנים הגדולים, שהיו מקיפים תקופת־חיים ארוכה ומלאת־חליפות של אדם מובדל בתכונתו המסוימת, שמתנהג על־פי הסתכלות־בעולם, שאינה נעה ונדה כנוד הקנה במים. כל אחד מבני־דורנו קרוע הוא בפנימיות־נפשו לשבעים קרעים, שאינם מתאחים, בסבת התרגשותנו התמידית, שבאה מרוב רשמים שונים, בסבת־צרכינו המרובים, שאי־אפשר לסַפקם מחמת התביעות התכופות והגדולות, שחיי־החברה תובעים מאתנו,—אין בנפשנו שלום ומנוחה אף רגע, תמיד מלחמה פנימית, תמיד הלב נתון בין שני מגניטים—בין תשוקות שונות וחובות שונים, על־ידי כך הולכים עצבינו ונעשים גרויים יותר ויותר, ובכל רגע הלך־רוחנו שונה ממה שהיה ברגע הקודם, חליפות לרוחנו בלי הרף—חליפות להרגשותינו, חליפות לשאיפותנו וחליפות להשקפותינו, כלום יש כאן מקום לרומאן אמתי, כולל ומקיף, מתאר הסתכלות־בעולם שלמה, טפוסים מסוימים ותקופה, שחותם קבוע ומוגבל טבוע על פניה?—

ולעומת זה נותנת תקופתנו הנוכחית, ככל תקופת־מעבר, חומר מרובה למספר ספורים קטנים, אותן החליפות התכופות, שיש לרוחו של האדם החדש, שהולך ומתהוֶה מן האדם הישן, אותם הקרעים שבנפש, אותם הצללים והאורות, שממשמשים בערבוביה, אותה ההתרגשות הבלתי־נורמאלית של אנשים גרויי־עצבים, כל אלה מְסַפְּקים דֵי חומר לרשימות וציורים קטנים ונאים, לתפוס את הלך־הרוח של הרגע, את «בין־השמשות» של הנפש, את ההתנגשות וההתגוששות הבלתי־פוסקות שבין הרגשות ישנות ובין הרגשות חדשות, את השפעתם הרגעית של

הרשמים המתחלפים, שעולמנו התרבותי עשיר בהם כל־כך, — זוהי חובתו של מספר בעל־כשרון אמתי. וכל החליפות, השינויים והמלחמות הפנימיות הללו יכולות להתגשם רק בספורים קטנים, ברשימות מקוטעות ובציורים מרפרפים. אין גבורים בימינו — כמה שאנו מתגעגעים עליהם; אין טפוסים מסוימים — כמה שאנו מתעצבים על זה. אבל גם האדם היותר פשוט יכול להעשות גבור של רגע, טפוס של ספור בן עמודים מועטים.

ודבר זה הכיר י. ל. פרץ. כשרונו המצוין הביא אותו לידי הכרה זו. יצירות פיוטיות קטנות ונאות נתן לנו הרבה, ואף יצירה פיוטית אחת גדולה לא יָצר. כל התמורות המרובות והשונות, שנעשו בחייו של האדם הפרטי מישראל במשך השנים האחרונות, מתוארות בציוריו הקטנים, אף אם אך בקוים כלליים ושרטוטים בודדים. כי פרץ לא הקדיש את עטו לאיזה רעיון פיוטי מיוחד או למפלגה עממית מיוחדת. אין מפלגה עברית, שלא תארי, ואין דרכי־חיים מיוחדות, של היהודי הישן או החדש, שלא עסק בהן. למִן חייהם של החשוכים היותר נוראים עד חייהם של הנאורים, שעומדים «מעבר לטוב ורע», למן אהליהם של העניים מישראל היותר מדוכדכים ועד היכלי הבאנקירים האדירים שלנו; למן ה«מעשיות» היותר דמיוניות וה«אגדות» היותר תמימות ועד הרעיונות הפיוטיים היותר דקים ונשגבים; למן חלומותיו של ילד חולה עד שגעונותיו של «דֶרווישׁ» ערבי, — את כל אלה תמצא בספוריו הקטנים של פרץ. כי התרשמותו של משורר זה מכל מה שראה ושמע גדולה היא ומרובה; ומאחר שאין לו נטיה מיוחדת אל צד אחד של החיים או של המחשבה, על־כן הוא סופר פורה כל־כך ועשיר כל־כך בדמיונות וחזיונות: על־כן יכול היא «לעשות הכל מֵהכל», כמו שאומר הגרמני. על־כן ציוריו רעננים, רַבְגּוֹניים, מלאים הסתכלות עמוקה והתרגשות מרובה כאחת. הם נכתבו תחת השפעת־הרגע ולא נשתעבדו לשום מגמה, לשום אידיאל יחידי, לשום הסתכלות־בעולם; הם — פריה של ההתרשמות הבלתי־אמצעית, שההגיון הקר לא עוד הקפיא אותה בקָרָתוֹ. כאן הכל חי, הכל נושא עליו את חותם המציאות הרבגונית כפי שהיא משתקפת בנפשו של המשורר. לא מנקודה אחת מסתכל פרץ בחיים ובעולם, אלא מנקודות מרובות ושונות. לא מגמה אחת עיקרית לו, אלא מגמות מרובות ושונות. כל העולם, הכללי והעברי כאחד, שהוא חומר להסתכלותו, הוא גם חומר לציוריו. ובכל מה שיָצא מתחת עטו, בספוריו, בשיריו, במאמריו, ואפילו בעלוניו ניכרת עינו החדה ומורגש לבו החם והמתרגש, שהכל גלוי לפניהם והכל משפיע עליהם.

ואולם זהו גם ה«צד החלש» שבכשרונו של פרץ. סופר, שהתרשמותו מכל מקרה ומכל רגע גדולה ״ביותר, אינו יכול לבוא לידי סו׳נתֵיזה עליונה לעולם. הוא אינו יכול להקיף עולם מלא ולמצוא את היחס והקשר שבין בריותיו המרובות

והשונות. סופר כפרץ לא היה מסוגל לכתוב רומאן גדול, אף אם היה חי ב«תקופת־הרומאנים». הוא לא יָדע לקבץ את הניצוצות המפוזרים, את הרגעים והמקרים הבודדים, ולקשרם בקשר פנימי אמיץ וקיים. אין לו פנאי לחשוב על קשר זה, שהרי בזמן שעדיין הוא עסוק בהסתכלות אחת — כבר בא רושם חדש ומחה את ההסתכלות הישנה. רושם רודף רושם — ופרץ כותב ציור אחר ציור, רשימה אחר רשימה. — קוים ורשמים בודדים הרבה, שעל־ידיהם יצטיירו «פני־הדור» שלנו, אפשר למצוא בספוריו במדה מרובה; ואולם ציור שלם אחד, ארוך ומקיף, מחיי־דורנו, לא נתן פרץ ולא היה יכול לתת. כי «נקודת־הכובד» אין לכשרונו, ואי־אפשר להגביל בדיוק, באיזה מקצוע של ציור כחו גדול ביותר ומַהי נטיתו העיקרית בכתביו. וכך, אף־על־פי שעורר בקרב בני־הנעורים שלנו הרבה מחשבות חדשות, הרבה הרגשות ודמיונות, שלא שְׁערו מקודם, לא היה יכול להעשות מורה־דרך־החיים להדור החדש, כי להורות דרך־החיים יכולים רק אותם הרומאניסטים, שהבליטו בציור שלם אחד שאיפה רחבה ואידיאל מסוים, שהיו מרפרפים באויר בזמנם, והגשימו בתוכו רעיון פיוטי רחב, שבכחו לתת תוכן חדש לחיינו ומעוף חדש לכנפי־דמיוננו...

יש מפלגה אחת בתוכנו, — ה«בונד» בצירוף האידישיסטים מכל המינים, — שהיא חושבת את פרץ לנושא־דגלה. כשאני לעצמי, קשה לי לחשוב את פרץ לבן מפלגה זו או אחרת. פרץ לא היה באופן רשמי לא חובב־ציון ולא ציוני, ואף־על־פי־כן, תחת השפעת־הרגע, כתב את «מנגינות־הזמן», שקשה למצוא בספרותנו היפה יצירה פיוטית ציונית דוגמתה. על־פי רוב חושבים את פרץ ל«דימוקראט», למשורר־ההמון; ואף־על־פי־כן אין מספר יהודי, שציוריו רחוקים מהבנתו של ההמון, כפרץ. טולסטוי, בספרו «על האמָנות», מבאר, מהי האמנות, שההמון מבין אותה כראוי: ספורים ואגדות פשוטים, שהם מסופרים בתמימות, בלא כוחל ושרק ציוריים, בלא כל אותם האמצעים של מלאכת־המחשבת, שפעולתם מרובה על הקוראים המשכילים. ההמון אינו מבין את הציוריות הדקה, את הרמזים וחצאי־הדבורים, שהצרפתים קוראים להם demi-jours (חצי־אור) ושהמשוררים החדשים יודעים להשתמש בהם כדי לפעול על קוראיהם. פשיטות ובהירות אוהב ההמון, — ופרץ אוהב, להיפך, את הקיצור ואת הרמיזה, ולפעמים עטופים ציוריו ורעיונותיו ערפל עָבֶה. רק לעתים רחוקות הוא מביע את רעיונותיו עד תומם. על־פי רוב הוא רק מרמז עליהם ומשאיר להקוראים להבין את השאר מדעתם. אפילו לקורא משכיל ורגיל בסגנון האירופי קשה להבין, למשל, את האגדה «המחשבה והכנור», וההמון הפשוט לא יבינה לעולם. אין אני חושב את כל אלה למגרעות בכשרונו של פרץ. דרך כזו מוכרחת היא למשורר, שהסתכלותו והתרגשותו פתאומיות הן, חולפות כחץ במוחו ובעוד רגע תעָלמנה לנצח. ואולם

רוצה אני להוציא מלבם של הטועים, שחושבים, שצייר par excellence כזה יכול להיות סופר המוני. אמנם, פרץ טפל ביותר בחייו של ההמון המדוכא שלנו. אבל דבר זה בא לא בסבת־«דימוקראַטיותו», אלא מפני שלבו חם ומתפעל על נקלה; ומאחר שגדל ונתחנך בתוך העוני, הרעב והלחץ של רחוב־היהודים, הוא מתאר את עניותו ושפלות־מצבו של המוננו בחבה יתרה, ואי־אפשר לו, כמו לכל אדם בעל לב רַגש, ש ל א לעמוד לימינם של העשוקים, ש ל א להתעורר על עושקיהם. הן אמנם, את רוב ספוריו כתב בלשון־ההמון שלנו; ואולם מי שאינו מבין עברית, לא יבין גם את ספוריו הז׳ארגוניים של פרץ. יותר מדאי יש בספוריו פתגמים וביטויים עבריים, יותר מדאי מתאר הוא בהם מלמדים ו«כלי־קודש», יותר מדאי הם מלאים רמזים על מה שנמצא כתוב בספרותנו העתיקה. אני חושב את פרץ לסופר עברי לא רק מפני שבשעה שיָצא על במת הספרות לראשונה יצא כסופר עברי [1], אלא גם מפני שהוא קרוב ברוח לספרותנו העתיקה והחדשה. «כל משורר, — כבר אמרתי במקום אחר, — שאין בת־שירתו מצטמצמת בתֵאורם של החיצוניות היפה ושל הטבע הנחמד בלבד; כל משורר, שהעיקר בעיניו לא הפלאסטיקה החיצונית, אלא נפשו של האדם, צרותיה ושמחותיה; כל משורר, שאין די לו בהסתכלות מדויקת ובהבנה עמוקה ב ל ב ד, אלא נפשו סוערת למראה־עיניו ורוחו מתפעלת ומתרגזת, מתפעלת מן הטוב ומתרגזת על הרע, — כל משורר כזה יש בו תכונה יהודית פחות או יותר, כי ההתעמקות בנפשו של האדם פנימה והשתפכותה של הנפש המדוכאה או העולצת, שאנו מוצאים באופן נעלה כל־כך בספר «תהלים», בספר של השתפכות־הנפש לעולם כולו, — שתי אלה עברו על־ידי הדת הנוצרית מן היהדות לעמי־אירופה כולם» [2]. ולפיכך כל משורר ומספר, שאפילו ביצירותיו האֶפיות יש חלק גדול של לו׳ריקה, הוא משורר עברי גמור, ומנקודת־מבט זו אני חושב גם את פרץ למשורר עברי, ולא רק מפני שכתב גם עברית והקדיש את כל כשרונו המצוין לעם־ישראל.

לדעתי, אין פרץ משורר אֶפי אמתי, למרות מה שכתב ספורים למאות וגם פואֶמות ומחזות. האובייקטיביות הציורית, מה שמכַנים בשם «השלוה האֶפית», חסרה ביצירותיו לגמרה. קחו, למשל, ספור קטן של ר׳ מ נ ד ל י מ ו כ ר־ ס פ ר י ם והַשוו אותו לאחד מספוריו הקטנים של פרץ. ר׳ מנדלי אינו נחפז, אינו שוחק ואינו בוכה בשעה שהוא מתאר (רק בהערותיו העצמיות הוא מביע את הרגשותיו הפרטיות). אנו מרגישים, שהוא עצמו עומד למעלה מן הדברים המתוארים ומשקיף עליהם השקפה אובייקטיבית. הוא אינו מוצא צורך בדבר

1) בשנת תרל״ו נדפסו שיריו וספוריו בעברית בספר: «ספורים בשיר ושירים שונים», מאת ש נ י ב ע ל י ־ א ס ו פ ו ת (פרץ וליכטֶנפלד חותנו).

2) עיין המאמר הקודם, למעלה, עמ׳ 136.

להטעים את התמונה המשונה, שהוא מתאר: התמונה מדברת בעד עצמה, לאט־לאט, בהדרגה מרובה, הוא עובר מציור לציור ומטפוס לטפוס, ואנו רואים מעצמנו את המעבר מזה אל זה, את הקשר הטבעי והמוכרח שביניהם. ולפיכך היה ר' מנדלי מוכשר לכתוב ספורים יותר ארוכים, שמקיפים צדדים הרבה בחיינו. לא כן פרץ. תמיד הוא נחפז, תמיד הוא רותח ומתרגש. שלוה אֲפית אין בשום ספור מספוריו. רק לעתים רחוקות מאד הוא נראה לנו כעומד מן הצד, על־פי רוב מרגישים אנו את התרגשותו, את החלק הסובייקטיבי, שהוא עצמו נוטל בצרתם או בשמחתם של טפוסיו. הוא אוהב להטעים את כל רעיונותיו הפיוטיים; ואפילו בשעה שהוא מכסה אותם בערפל, אף־על־פי־כן הוא חושב לנחוץ להראות באצבע, ש«סוד יש כאן». אפילו בדבר חיצוני אחד מתגלית תכונתו זו: הוא אוהב להרבות בנקודות של רמז גם בספוריו, גם בשיריו, גם בעֲלוניו, וקשה למצוא בכתביו אפילו עמוד אחד, שלא יהא מלא נקודות של רמיזה. ניכר, שלבו החם עובד בשעת כתיבתו יותר מכשרון־ההסתכלות שבו. מפני־כן אנו מרגישים בספוריו של פרץ חמימות־לב ואהבה עמוקה בכל שורה ושורה. אבל מאותה סבה עצמה אי־אפשר לו לעַבד את ספוריו כראוי ולפַתח את רעיונו הפיוטי עד תומו, וגם מפריז הוא לעתים קרובות על מדת הצבעים הבהירים והעכורים גם יחד.

אך חסרון זה—חוסר שלוה אֲפית—נעשה לו יתרון כשהוא בא לתאר את מצבו של ההמון העברי. קשה למצוא בספרותנו סופר, שהרגיש בצרתו של המוננו יותר מפרץ; ובבחינה זו הוא באמת «משורר־ההמון». טפוסיו של ר' מנדלי אינם קובלים ואינם מוחים ואינם מתמרמרים: הדחקות חנקה בקרבם כל רגש אנושי. הם אפילו אינם מרגישים, שהמצב יכול להשתנות, שיכול היה ויכול הוא להיות אחר. גם רוב טפוסיו של פרץ הם ממין זה: בריות עלובות, שאינן יודעות למחות ולקבול. ואולם המספר עצמו אינו יכול להסתיר את רגשותיו כר' מנדלי. התמרמרותו בוקעת ועולה מכל ציור וציור על־ידי מה שהוא מציג זה לעומת זה את האנשים משפל־המדרגה שבנו לעומת «יהודינו היפים», פרנסינו, יחסנינו וגבירינו. כל שעבוד, כל תקיפות ופסיעה על ראשי־העם מעוררים את מחאתו, וכל הכנעה יתרה, כל זחילה־על־גחון וכריעה־על־ברכים מביאות אותו לידי התמרמרות גלויה או כבושה. בפה מלא אפשר לומר, שפרץ מצוין בין המספרים העבריים במַה שהוא עומד לפנינו תמיד בקומה זקופה, כבן־חורים אמתי, בן־חורים בשאיפותיו, הרגשותיו ומחשבותיו. הן אמנם, כל גל חדש של הרגשות וכל השאיפות הנִשׂאות באויר עושים רושם חזק על לבו הרגש, שאינו יכול לעמוד בפניהם; אבל הוא אינו מרכין את ראשו בפני שום כפיה ואונס הבאים מן החוץ ובפני שום משפט קדום, שנשתרש ברחוב־היהודים או אף ברחוב־הגויים. בהתנפלותו

על המוסכם והמקובל, אפשר, עובר הוא לפעמים את הגבול; אבל כוונתו רצויה תמיד: רצונו לטהר את הבצה המרופשת, שזה כבר נתכסתה בקרום ירוק וקרוש, והאֵדים המזיקים העולים ממנה משחיתים גם את העצים הרעננים, שהם גדֵלים בסביבותיה...

וכשם שהרגשותיו ודעותיו חפשיות הן, כך חפשי גם ד מ י ו נ ו העשיר, אף בזה הוא עולה על רוב מספרי־ישראל בזמננו. עניות־דמיונם של משוררינו ומספרינו הרי כבר היתה למלה בפי־כל, או «מעשה בגזלנים» ובנחשים ועקרבים, או—«ריאליסמוס» יבש, שאין בו אפילו לחלוחית של שירה, «בעל־דמיון» נעשה לנו בימים האחרונים כמעט שֵם־של־גנאי, והפנטסיה הלא היא באמת חלק עצמי ועיקרי מכשרונו של משורר אמתי, שירה בלא חלומות־קסם, בלא מעוף־הדמיון, זהו גן נהדר בפרחיו, הנחמדים, שלא יואר לעולם באור־השמש, השירה האמתית היא לא חיקוי פשוט של החיים, אלא יצירה חדשה, יצירת מ ה ש צ ר י ך להיות על יסוד מ ה ש י ש, ויצירה כזו, של עולמות חדשים, טהורים מחלאת־ארצנו ומזהירים בנגוהות־הקסם של היופי הנצחי — זהו אך מעשהו של הדמיון העשיר של המשורר, שמתרומם מעל להחיים המוגבלים בחוגה של המציאות, וממרום־מעופו, ממעל לעבים, הוא רואה שמים יותר בהירים ושמש יותר גדולה ויותר מזהרת...

ומעוף־דמיון כזה יש לפרץ, החלק הרביעי מכל ספוריו ושיריו הם חלומות רבי־קסם ורבי־נוגה, לפעמים לוטים חלומות אלה בערפל עבה, שהרי החלום בא תמיד מסוכסך, ברוב ענין והבלים הרבה, והדמיון אינו דואג לבהירות, על־כן אוהב פרץ אותם החיים ואותן השיטות, שיש בהם דמיונות וחלומות הרבה, על־כן אנו רואים אותו לעתים קרובות מספר ספורי־נפלאות מעולמם של המקובלים והדֶרווישים, משוטט «בעולם־האמת» ומרחף מסביב לכסא הכבוד («מעולם־הנשמות», «המקובלים», «שיחת־מתים», «גם זה חלום», «המחשבה והכנור», «שלש קריאות», ועוד).

ולפיכך אוהב הוא כל־כך את ה ח ס י ד ו ת עם דמיונותיה הנהדרים, עם ספורי־נפלאותיה, עם סודותיה, הוא אוהב בחסידות את התנגדותה לתורת־המוח היבשה, את אהבתה לשירה, לזמרה, לריקודים, ל«שמחה של מצוה» («משנת־חסידים», «בין שני הרים», «גלגולו של נגון», «שהשמחה במעונו»), הוא אוהב בה מה שהיא מתקרבת אל הטבע ואל ששון־החיים יותר מתורת־המתנגדים.

כי פרץ, כמשורר אמתי, הוא פ א נ תֶ י א י ס ט ן; לא במובן הפילוסופי, אלא במובן הפיוטי, הוא מבין שיחות חיות ועופות (מה שלא מצאנו לשום מספר עברי, חוץ מר' מנדלי), והסתכלותו ב מ ח ז ו ת ־ ה ט ב ע חדה ועמוקה היא מאוד, הן אמנם, הוא רואה גם בטבע, גם בחיות ועופות רק את תכונת־האדם,

יותר נכון, רק את המחשבות הסובייקטיביות, שהן סוערות בקרב נפשו פנימה; אך בדמיונו העשיר הוא מחיה את הטבע כולו, השוָיותיו והשאלותיו, שהן לקוחות מעולמם של הטבע ובעלי־החיים, מפליאות אותנו תמיד במקוריותן וחידושן. ביחוד אוהב הוא את הרעננות שבטבע, את הפרחים, שעוד ילין עליהם טל־בוקר, ואת האחו הירקרק, שעוד לא דרכה עליו רגל־בהמה. גם מטפוסי־ה נ ש י ם, שהם עולים בידו כמעט תמיד יותר מטפוסי־הגברים, הוא בוחר לתאר, על־פי רוב, ע ל מ ו ת ־ פ ר ח י ם, שעוד לא יבש טל־הילדות מעל מצחן הזך («במעון־קיץ», «מה היא נשמה?», «מנגינות־הזמן», ועוד), וכך הוא אוהב לתאר את נפש־ה י ל ד י ם, שהרי רעננה היא גם היא ועדיין לא דבקה בה חלאת־החיים; אלא שלפעמים יש בספוריו מחיי־הילדים שיחות והרגשות, שיש להן מקום רק אצל הגדולים, שהרי רוחו הסובייקטיבית של פרץ מורגשת בכל.

ודבר זה אנו רואים גם ב א ג ד ו ת, שפרץ אוהב כל־כך לספר: ארמונות־קסם, חזיונות־פלאים, מגדלים פורחים באויר, כרובים ושרפים ורוחות טובות ורעות לפנינו, — ומתוך כל הרקמה האגדותית הנפלאה מנצנצת פתאום איזו אידֵיאה אליגורית, בולט איזה רעיון סובייקטיבי, רעיון ריאַלי, שקשה היה לקוות, שיהא נמצא בתוך רקמת־פלאים זו.

וכאן אנו מכירים את תכונתו הכפולה של פרץ. הוא ר ו מ א נ ט י ק ן גמור, ככל משורר אמתי. משוררים ריאליסטים גמורים אין בעולם. אפילו ז ו ל ה כתב את Un rêve (החלום) — רומאן, שהוא מלא יותר דמיונות ממחזות ריאליים. ואולם אותו הכשרון הריאלי, שנִכַּר בספוריו של פרץ מחיי־הדלים, אינו עוזב אותו אפילו בציוריו היותר דמיוניים. אף בו שוכנות שתי נשמות, האחת רֵיאַלית ומסתכלת בלבד והשניה מתרגשת ועשירת־דמיון, כמו ב«גבור» של ספורו המצוין «ליל־זועה».

והודות לנשמתו הכפולה יכול היה פרץ לפעול על הקורא פעולה חזקה על־ידי אמצעי ציורי בדוק ומנוסה — על־ידי ק ו נ ט ר א ס ט י ם. הוא מכיר בנקל את ההפכים והניגודים שבין שני מצבים, שיש בהם נקודת־מגע ידועה, והוא מבליט את ההפכים והניגודים הללו בספוריו. הנה, למשל, הציור: «במעון־קיץ». מריבות המחותנים על הַשְׁלָשֶׁת־הגדוניה — וערב־הקיץ הנחמד בתוך הדר־הטבע הנאדר בשלותו; היאור השקט והגָם לאור־הלבנה, שנראית כחולמת, — והשירה הפרוצה והמלאה תאוה סוערת, שיוצאת מפיו של הספן הגס ביחד עם צחוק פרוע, — כלום יש לך הפכים גדולים מאלה?... וכך הוא הדבר ב«מנגינות־הזמן». חיי־הפרט של הזוג האוהב, שהם מלאים אהבה, רוך, נעימות, אושר, מוצגים לפנינו לעומת חיי־הכלל, שהם מלאים לחץ, רעב, בוז, שפלות, רקבון וסכלות, — ולבנו מתחמץ, והרושם, שעושה עלינו הספור הקטן, הוא אדיר ונמרץ. ובציור

המצוין: «זוג מספר»... מתוארים חיי־אושר של זוג־צעיר—יוסיל המלמד ואשתו טריינה׳—ואושר זה מפליאנו ביותר לאחר שהראה לנו המספר ברוב־כשרון ובפרטות יתרה את העוני הנורא והדחקות האיומה ואת תוצאותיה—החיים הפרועים ורוע־הלב׳ שהם שולטים «בחדר־המרתף׳ המלא מטות»· קונטראסטים כאלה יש גם בציורים: «פטירת־המנגן»׳ שבו מצַוה מנגן גוסס לבני־המקהלה׳ שהוא היה הראש שלה׳ «לנגן לו את הווידוי»—לנגן לו ניגון עלז׳ בשעה שהוא הולך ומתקרב אל «מחולת־המות»... או בציור «נעילה»׳ שבו מתפללים שני קרובים׳ שהם אוהבים זה את זה׳ תפילות סותרות זו את זו׳ ואף־על־פי־כן הם רוצים׳ שהתפילות של שניהם תתקבלנה׳ ולמרום־קצו מגיע התֵאור של ההפכים והניגודים בספור: «הצטדקות־הנאשם»׳ שבו מצטדק אב אדוקי שהרג את בתו היחידה על שאהבה איזה שר־צבא ורצתה להמיר את דתה׳ בַמה שבאמת שתי בנות היו לו׳ האחת ההֵפך מרעותה: האחת—יונה תמה׳ שיָדע מאז ומעולם ואהב כנפשו׳ והשניה—שֵד משחת׳ שהתגנבה אל ביתו בסתר׳—והוא הרג רק את השניה... על־ידי ניגודים והפכים כאלה מרגיש הקורא את עצמו מקולע בין הרגשות מתנגדות ומחזות משתנים׳ ועל־כן מתגברת בו עבודת הדמיון והמוח כאחד: הציורים נחרתים יותר בלבו של הקורא מפני שהם מפליאים אותו ביותר׳ והרעיון׳ שהוא מובע בציורים אלה׳ מובלט הוא ביותר מפני שאנו רואים אותו משני צדדים מהופכים·

למעלה אמרתי׳ שפרץ לא היה יכול להעשות מורה־דרך להדור־הצעיר׳ כמו שהיה טורגֶניוב׳ למשל׳ על־ידי הרומאנים שלו «האבות והבנים» ו«קרקע־בתולה» (Новь)· ואף־על־פי־כן הרבה למדו צעירינו מכתביו שלִ פרץ׳ הם למדו לראות את «מקום־התורפה» שברעיונות החדשים׳ העבריים והאירופיים גם יחד׳ וסופרינו הצעירים היו יכולים ללמוד ממנו עוד דבר אחד: את סגנונו הספורי· מעולם לא כתב פרץ על־פי השַבלונה הנהוגה׳ מעולם לא «הרחיב הדבור» על רעיונות׳ שמחירם פרוטה׳ אף לא העלה גֵרה דברים׳ שכבר נאמרו ונשנו· כשֶנגש לתאר איזה מחזה ממחזות־החיים׳ השתדל תמיד למצוא בו צד חדש׳ שלא ראו אותו שאר המספרים עד עתה׳ גבוריו הם גבורי־יום־יום׳ ואף־על־פי־כן מצא בנפשם מה שלא נראה לעין־זולתו׳ ואת הרעיון היותר יפה ואת התֵאור היותר דק הוא נותן לפנינו ברשימה בת שלשה או ארבעה עמודים׳ בשנים־שלשה קוים מוצגת לפנינו תמונה שלמה׳ בשתים־שלש שיחות מתואר טפוס שלם· כל זה היו מספרינו הצעירים יכולים ללמוד מפרץ׳ כי המספרים העבריים׳ אפילו הטובים שבהם׳ אוהבים לא לתאר בתמונות בולטות ובשיחות חיות׳ אלא לספר בלשונם ברוב־דברים את תכונותיהם של הטפוסים המתוארים ואת הַרְגשותיהם ומחשבותיהם; באופן׳ שאנו רואים יותר את המסַפר עצמו משאנו רואים את הגבור המתואר על־ידו·

פרץ לא היה ציוני בהכרה ברורה (שלא־מדעת נזרקה מעטו הרשימה הציונית «מנגינות־הזמן» וכיוצא בה)· ואולם על־ידי ציוריו מחייו של ההמון היהודי המדוכא· שבהם השתדל לעורר את ההמון לדאוג לעצמו· ואותנו—לדאוג להמון; על־ידי התנגדותו לכל הרקבון שבחיינו ובספרותנו· על־ידי הטפתו לתחיתו של הרגש העברי והאנושי בקרבנו· לאהבת־הטבע ולהרגשת השירה העמוקה שבאגדותינו העממיות· וביחוד על־ידי מה שהורה אותנו להתרומם מ ע ל להחיים היבשים על כנפי הדמיון הנלהב והשירה הרעננה·—על־ידי כל אלה קנה לו אף הוא מקום חשוב בין עובדי עבודת־התחיה· ולחנם נוטלים אותו לעצמם ה«בונדאים» וה«אידישיסטים»· כי טל של תחיה הזיל על עצמות־ישראל היבשות ותמיד שאף לעורר את האומה כולה מתרדמתה· «להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים»· הוא הפריז לפעמים על המדה במלחמתו בישן וגם במלחמתו באידיאל החדש שלנו; אבל כבר אמר ג י ט ה:

Es irrt der Menseh, solang er strebt.

יִצְחָק לֵיבּוּשׁ פֶּרֶץ.

מאמר רביעי.

בשנת תרנ״ד יָצאה בווארשה מחברת קטנה ונאה בשם: «העוגב. שירי־אהבה. מאת י. ל. פרץ» 1).

ומיד יָצא דוד פרישמאַן באחת משורת ה«מכתבים על־דבר הספרות» שלו והאשים את פרץ בפלאַגיאַט, בגנבת חרוזים משירים שונים של משוררים שונים, ובפרט מ«ספר־השירים» של היינריך היינֶה. הוא טרח ומצא שְׁוויים ודמויים שונים בין שירי־האהבה שב«העוגב» ובין שיריו של היינה, והוא לא שם לב כלל וכלל, שבשירי־אהבה קשה שלא למצוא ביטויים וחרוזים שוים בשיריהם של משוררים שונים ומשונים. הרי זה אלפי־שנים, שמשורריהן של כל האומות שבעולם שָרים על רגש «אנושי, אנושי־ביותר» זה, שהוא משותף לכל בני־האדם, — וכיצד אפשר הדבר, שלא יפָּגשו משוררי־האהבה בהרגשות משותפות ובביטוי דומה — או אפילו שָוֶה — של הרגשות אלו?—

ובדוד פרישמאַן נתקיים המאמר התלמודי: «כל הפוסל במומו פוסל». ה«מכתב על דבר הספרות» דוקה, שבו האשים את פרץ בחיקוי עד לגְנֵבה וביחד עם זה — שני הפכים בנושא אחד! — ראה בו את כל הסימנים של כשרון חולני (והיינה הרי לא היה כך, ואילו היה פרץ רק גונב־דברים מהיינה, הרי אי־אפשר היה, שימָצאו בו הסימנים הללו במדה מרובה כל־כך), — «מכתב» זה עצמו אינו אלא חיקוי לאופן־הבקורת של מאקס נורדוי בספרו: Entartung. כנורדוי מגלם גם פרישמאַן לפנינו את כל הפסו׳כו־פו׳סיולוגיה של המשורר בכלל, וכמותו הוא מדבר על סופרים ומשוררים, ש«עצביהם וכליהם וכחות־נפשם אינם פועלים את פעולתם באמונה», שהם «מלאים מומים וכו׳, וסוף־סוף מוכרחים יהיו לבלות באחריתם באחד מבתי אוסף המשוגעים או באחד מבתי־החולים» — דבריו של נורדוי ממש על כל אלה, שאינם כותבים לפי רוחו ושאינם, לפי דעתו, אלא חולי־רוח ומטורפים (בין אלה נמנים טולסטוי, איבסֶן, זולה, ווירלֵין, ועוד!). כנורדוי הוא מסתפק במלה דומה אחת מצויה בשני שירים כדי לצעוק: «תפשוהו! הנה הגנב!»; וכנורדוי הוא פוסל את כל שיריו של המשורר, שבהשקפה ראשונה לא ישרו בעיניו אחדים מחרוזיהם, ומעלים עין מן החרוזים המעולים...

1) שירים אלה נדפסו עכשיו שנית ב«כתבי י. ל. פרץ», הוצאת «דביר» ו«אחיאסף», כרך שני, ברלין תרפ״ד, עמ׳ 124—142.

ואולם כדאי להקדיש לשירי־האהבה העבריים של פרץ דברים יותר מפורטים, כי להפך מדעתו של פרישמאן, בזמנם (בשנת 1894) היו חידוש גדול.

הטורים הראשונים, שניתנו כעין הקדמה לשירים אלה, כבר הם מצטיינים במקוריותם:

בְּהִשָּׁבֵר לְבָבִי בְּקִרְבִּי כַּחֶרֶס | וּבְשָׂפָה לָ ה זָרָה עַתָּה תְּשְׁתַּפֵּךְ
אֶת בְּשָׂרִי בְּשִׁנַּי נָשָׂאתִי; | וְתִקּוֹנֵן שִׁירָתִי!

בימינו אלה, כשֶׁכְּבר יש בארץ־ישראל בפרט, ואולם אף בשאר ארצות, רבבות של צעירות יודעות עברית, אין חרוזים אלה מובנים כלל. ואולם הם נכתבו כמעט לפני שלשים וחמש שנים – ואז היה מספרן של הבחורות מישראל, שהיו ראויות, שהשמשורר יקדיש להן שירי־אהבה ושיָדעו עברית, מועט מאד־מאד. היתה, אמנם, בין מאה יודעים עברית גם «יודעת» אחת; אך מי היתה צעירה כזו? – אף־על־פי רוב, בתו של אָב אורתודוכסי־למחצה, שבוודאי לא נתן לה השכלה הגונה ובוודאי לא היתה לה החירות להתפתח באופן טבעי, להכיר את העולם והאדם ולקנות לה את הגראציה ואת הרעננות, את הנועם ואת הרוך, את הזדון והשובבות התמימים,—את כל אלה הקנינים, שקונים את לבותיהם של המשוררים האוהבים. אהובתו של המשורר, ודאי, יש לה כל המעלות הללו, ובוודאי— אינה יודעת אף מלה עברית... אך להמשורר כבר אחת היא כיום: הרי לבו נשבר בקרבו זה כבר, הרי בשעה שהתאהבה עליו ה י א, היה ה ו א שקוע ונבלע בה ולא היה יכול לכתוב לה שירים: אז היה חושב לחילול־קודש למסור את אהבתם על הנייר, אז לא יָדע אשרו גבול ומרוב התרגשותו אי־אפשר היה לו לכתוב שירים על הרגש הבוער, שהוא למעלה מכל אומר ודברים... ועתה?— עתה כבר שקעה האש, בלבו נשארו מרירות, יגון, דאָבון על קרירות־לבה, ואת התוגה, את הקינה, יכול הוא לשפוך גם בשפה זרה לה, לאהובתו... זהו הרעיון הצפון בארבעת החרוזים הקטנים, שפרישמאן בקש בהם «תֶּזה ואנטיתֶזה», ולא התבונן, שאילו היה כאן «משפט והפוכו», באמת לא היה נמצא בזה שום רעיון מקורי...

אחר הפתיחה הקטנה אנו מוצאים מערכה של שירים קטנים, שבכל אחד מהם יש רעיון מיוחד או עוד קו, עוד שרטוט, עוד רושם קל, שבהם מסומנת האהובה או מואר אור חדש על האוהב ואהבתו, ומהו הדבר המופלא, שהאוהב מוצא באהבתו—דבר זה מתאר לנו שיר בחרוזים הנפלאים הללו:

מִצְחֵךְ הַזַּךְ לִי רָקִיעַ, | כִּי שִׁמְשִׁי—הַצְּחוֹק עַל שְׂפָתַיִךְ!
יָהֵלּוּ שָׁם כּוֹכְבֵי־עֵינָיִךְ, | אַתְּ אוֹרִי, אַתְּ חַיַּי; בִּלְעָדַיִךְ
בִּלְעָדַיִךְ צַלְמָוֶת כָּל חֶלְדִּי, | אֲנִי רֶגֶב בֵּין רִגְבֵי־אֲדָמָה,

כִּי אַךְ מְגֻּהוֹת־עֵינַיִךְ
נַפְשִׁי בַּסֵּתֶר נִרְקָמָה,
אַתְּ חֶלְדִּי, אַתְּ אוֹרִי וְכִנּוֹרִי,

בִּלְעָדַיִךְ גַּם זְמִירוֹת לֹא אַנְעִים,
כִּי כָל חֲלוֹם חַיַּי וְשִׁירַי—
הַקֶּסֶם עַל שִׂפְתֵי־שׁוֹשַׁנִּים.

המשורר אינו אומר, שבכלל מצחה של אהובתו רקיע ועיניה כוכבים, מה שהיה באַנגאַלי באמת; אלא: מצחך הזך ל ו, להמשורר האוהב, רקיע, והעינים הנטויות במצח זה הן כוכביו (וכמה עברי הוא הביטוי «כוכבי־עיניך»!), שמלַוים אותו על דרכו, כי בלעדיה «צלמות כל חלדו»,—לילה ארוך, וביום צחוק־שפתיה הוא שִמשו, שהיא מאירה ומחממת את כל סתרי־נפשו, והאהובה היא לא רק אורו, אלא גם חייו: בלעדיה הוא רגב־אדמה, בלא רוח, בלא נשמה: הן נפשו נרקמה בסתר, כְּשֶאַךְ התחיל מַרגיש את אהבתו אליה, רק «מנגוהות־עיניה», וגם זמירותיו, כנורו, שעומד בעיניו למעלה מכל, אף למעלה מחייו,—אף הוא אינו עומד למעלה ממנה, שהרי «בלעדיה גם זמירות לא ינעים»,—כי כל «חלום חייו ושיריו», כל תוכן־חלומותיו וכל המית־כנורו, הם «הקסם על שפתי־שושנים»!

זהו תכנו של השיר, שֶלִדבריו של פרישמאן, יכתוב אותו היום גם «משרת בבית אחד הגלבים»...

בפרק השני, שנקרא «ערב ובוקר», יש שני שירים, תחילתו של הפרק וסופו, שבהם מתואר, כיצד הרנינה האהובה את בת־שירתו בערב, כשחלם לו אהבה ואושר, ואיך נהפך עוגבו לקול־בוכים בבוקר, כשהקיץ מן החלום הנעים וראה, שבלבה של האהובה יש בשבילו לא אהבה או חמלה, לכל הפחות, אלא—לעג...

תְּמוּנַת חַשְׁמַלָּה בָּ עֶ רֶ ב
בִּיעָף אֶל חֲדָרִי מוּעָפָה,
וְעַרְפַלֵּי נֹגַהּ הַוִּילוֹן
מֵעַל לְקְוֻצּוֹת־הַיָּפָה,
וּרְסִיסֵי־טַל עַל הַפְּרָחִים
תַּעֲנֹד לְרֹאשָׁהּ כַּזֵּר;
וְרִקְמָה מִקַּרְנֵי־יָרֵחַ—
הַשִּׂמְלָה עַל שַׁפְרִיר־הַשְּׁאֵר,

וְרֵיחַ־הָאָבִיב עִם בְּשָׂמָיו—
נִשְׁמַת־אַף הַיְפֵה־פִיָּה
מִבַּעַד לְשִׂפְתֵי־הַשָּׁנִי! —
וְרֶגַע כֹּה תַעֲמוֹד בַּבָּאָה,
עֲדֵי קַוֵּי עֵינֵי־הַתְּכֵלֶת
יָנִיעוּ אֶת מֵיתְרֵי־עוּגָבִי,
וּמֵעַי יֶהֱמוּ, יֶהֱמוּ—
וְתֵקַר הַשִּׁירָה מִלְּבָבִי.

המשורר מתאר, כיצד תמונת־אהובתו, כעין החשמל, עפה אל חדרו בטיסה אחת, ויריעת־חלונו, שזוהר־הלבנה חודר בעדה עד שבחדר נראים כ«ערפלי־נוגה», הערפל של היריעה, שהוא מחודר מנוגה־הירח—, יריעת־חלונו זו נראית מעל לתלתליה של היפה, שעל הפרחים, שהיא עונדת אותם לראשה כזר, ניכרים

רסיסי־טל (כך יבין כל קורא בלתי־מתחכם את החרוז׳ שפרישמאַן מצא בו איזה «זֵר עשוי רסיסי־טל־פרחים»); ושמלתה׳ שהיא לובשת על בשרה היפה והמעונג׳ היא «רקמה מקרני־הירח»... וכל היודע את פירושן של המלות הצרפתיות: Chair Féminine («שאֵר שבאשה»׳ כמו שתרגם אותן י׳ ח׳ טביוב)׳ ויש לו הרגשה׳ כמה צריכה היא כאן המלה התלמודית «שפיר» בהכפלתה העברית «שפריר»—׳ רק הוא יכיר׳ כמה היה המשורר מושפע מרוחה של הלשון העברית דוקה כשֶכתב את החרוזים הנחמדים הללו!—

ורוחה של הלשון העברית היא היא שקלקלה את הבית השלישי בשיר זה׳ בעברית מקראית הורגלנו לומר: «נשמה באפו» ו«נשמת אפו»; ועל־כן לא שָׂם הפעם פרץ את לבו׳ שאי־אפשר לומר׳ שנשמת־החוטם של היפיפיה נרגש «מבעד לשפתי־השני»׳ ובזה נתן מקום לפרישמאן להתלוצץ עליו בצדק׳ אך בלא מלת «אף» נאה הוא גם בית זה: לאחר שנראתה האהובה בחדרו׳ נתמלא החדר «ריח־אביב עם בשמיו»׳ שהוא הוא נשימת־היפהפיה «מבעד לשפתי־השני»׳ וכשעמדה כך במבוא־החדר׳ ועיני־התכלת שלה מפיצות קרנים לכל עבר׳ ולבו של המשורר נתמלא «המון־מעים»—כליון־נפש וגעגועים גדולים אל התמונה האֶתֶרית׳ שתמיד הוא שואף אליה ולעולם לא ישיגנה׳—הניעו הקרנים כמו בשרביט־קסם את מיתרי־העוגב׳ והשירה הֲקרה מלבבו׳ הקרה ונשתפכה בחרוזֵי־קסם מלאים עצבות שקטה ויגון־נעים... ובבוקר:— ?

תְּמוּנַת־חַשְׁמַלָּה בַּבֹּקֶר
בְּיָעָף אֶל חֲדָרִי מוּעָפָה;
וְרִקְמָה מִקַּרְנֵי־הַצְּפִירָה
וִילוֹן־תַּלְתַּלֵּי־הַיָּפָה׳
מִתּוֹךְ עֲנַן־בֹּקֶר־הַשְּׁלֵמָה
יָפוֹז כָּל שְׁפְרִיר־הַשְּׁאֵר;

וְרֵיחַ־הָאָבִיב עִם בְּשָׂמָיו
לַפְּרָחִים—עוֹנֶדֶת כַּזֵּר!
אַךְ לַעַג עַל שִׂפְתֵי־הַשָּׁנִי
וְעֵינֵי־הַתְּכֵלֶת יָרוֹבּוּ (יָרֹבּוּ)
חִצִּים אֶל פִּצְעֵי־לְבָבִי׳—
מִשָּׁם הַחֲרוּזִים יָזוֹבוּ (יָזוּבוּ)׳

גם בבוקר באה תמונת־האֶלֶקטרון בטיסה אל חדרו׳ והפעם׳ שהיריעה היא מורמה כדי שיחדור לפנים־החדר אור־הבוקר הנעים׳ נעשות קווצותיה של היפה הן עצמן יריעה מרוקמת מקרניה של החמה הצעירה׳ ומתוך השלמה הבהירה׳ שהיא מכסה את השאֵר הנחמד רק כמו בענן־בוקר׳ יש לכל בשרה כמראה־פז; והפרחים׳ שהיא עונדת כזר (שכך יש להבין חרוז זה—מַראה הקו הארוך בין «לפרחים» ובין «עונדת»)׳ מפיצים את ריחם וקְטָרְתָּם של כל בשמי־האביב׳ אך עיני־התכלת לא עוד הן מעוררות «המון־מעים»: על שפתי־השני נראים לעג׳ בוז וקלסה׳ והעינים עוזרות על ידן: הן יורות חצים׳ וכדי להגדיל את הכאב הן יורות אותם אל מקום הפצעים שבלב׳ שנפצע על־ידה זה מכבר׳ ומשם׳ מן הלב הפצוע׳

זורמים לא שירי־גיל, אלא חרוזי יגון ומרירות מעין אותם, שבהם מתחילות «הקינות»:

נִקְרְעָה אַגְּחַת־שִׁירָתִי
בְּחָזְקָה מִמֵּיתְרֵי־הַנֵּבֶל;
וְרוּחַ חֲרִישִׁית נְשָׂאָהּ
עַל כְּנָפָיו אֶל מֶרְחֲבֵי־תֵבֵל.
וַתָּעָף—וַיִּשְׁמַע הַנָּהָר
וַיַּכּוּ בְּזַעְפָּם גַּלָּיו.
וַתָּעָף—וַיִּשְׁמַע הַיַּעַר
וַיִּשְׁרוֹק וַיִּרְעֲדוּ עָלָיו (עָלָיו).

וַתַּעֲבוֹר עַל עֵמֶק וָגֶבַע,
וַיַּעֲנוּ הַפְּרָחִים אַחֲרֶיהָ;
וְהַחֲבַצֶּלֶת אֲחוֹתָהּ
חָוְרוּ מִבֹּשֶׁת פָּנֶיהָ!
וַתַּעֲלֶה—לִמְרוֹמֵי־הָרוּחַ,
שָׁם בַּעֲדֵי כֹּכָבִים יִבְעָיוּן,
וַתַּחֲדוֹר יְרִיעוֹת־שָׁמַיִם — —
מַלְאֲכֵי־הַשָּׁרֵת יִבְכָּיוּן.

דומה, כל פירוש מצדי לחרוזים נפלאים כאלה יחליש את רָשמם.

המשורר מְבַכֶּה ב«קינות» את אהבתו האומללה, אך הנה לפנינו שיר אחד, שבו נראה את התאמצותו של האוהב להיות מאושר, לכל הפחות, בדמיון, בחלום. ובחלומו—והנה פסק מלהרגיש את הכבלים שעל ידיו, והוא טס כנשר אל המדבר «הסואן בדממה», אל המדבר, שתמיד נשמעת בו המולה דקה, מין לחש נעים ובלתי־פוסק (פרישמאן מתרגם «הסואן בדממה»—הסואן בקול רעש והמולה, והוא לועג להמשורר «הקורא לקול רעש והמולה ,דממה'»...) [1]; ואז תשקוט סערת־לבבו, בפרט לאחר ש«שמה במרומים כוכבו—ישפוך על ראשו טל־אורות», לאחר שאהובתו, שנראית אליו בחזון, מאירה את דרכו ומחַבבת עליו את המדבר. אך הנה עלה השחר, החלום גז וחלף, ועמו גם—אהובתו ומנוחתו:

אַךְ יִגְזוֹל אֶת שְׁנָתִי מֵעֵינַי
הַשַּׁחַר, כִּי יִפְקוֹד אֶת נָוִי;

אָז אִיקַץ וְאִתִּי אֲסוֹנַי,
וְלֹא תִשְׁקוֹט עוֹד סַעֲרַת־לְבָבִי.

שיר נחמד זה מעלה על הדעת את הספור הנפלא של פרץ בשם «המחשבה והכנור», משם יכול היה פרישמאן להכיר, שבעל־«העוגב» ,היה יודע מה זה מדבר.

אם אפשר למצוא חסרון בשירי האהבה של־פרץ, הרי זה—מה שהוא חוזר על הדמיון, שהוא מדמה את אהובתו לכוכב, יותר מדאי. אך גם לאחר התבוננות שטחית אפשר לראות, שבכל שיר ושיר יש ציור חדש ורעיון חדש משולב לדימוי זה, הרי, למשל, שיר זה:

כֹּכָבִים רִבּוֹאוֹת
בִּשְׁמֵי־הָרָקִיעַ,

אַךְ אֶחָד הַכֹּכָב
אֶת חָשְׁכִּי יַגִּיהַּ;

---

1) על צד האמת, «כל סאון סואן ברעש» שבישעיהו אין כוונתו אלא: כל נעל צבאית נעולה (או צועדת) ברעש, מן «ערקתא דמסאני», ואין כאן ענין אל «שאון» כלל.

וַעֲנָנָה כִּי תַעֲבוֹר
לְכַסּוֹת כֹּכָבַי,

יִקְפָּא בִי דָמִי
וְיֶחְשַׁךְ לְבָבִי.

בשיר פשוט ונעים זה מובן הרעיון מאליו. דומה לרעיון זה אנו מוצאים בשיר קטן אחר, שמכיל ציור אַלֵיגורי נחמד:

נְהַר הַנָּהָר גַּם הִשְׁתַּבֵּחַ
בִּבְדוֹלַח־הַמָּיִם;
כִּי—אָמַר—כֹּכָבִים, וּבְקִרְבִּי נְטָיו
יְרִיעוֹת־שָׁמַיִם!

פִּתְאֹם הִתְכַּסּוּ שָׁמַיִם מִמַּעַל,
כִּי עָלוּ עֲנָנִים בַּסָּעַר;
וְשָׁמָיו נָגוֹלוּ, וְכָבוּ הַמְּאוֹרוֹת,
וְנֶעְכַּר הַגֵּאֶה הַנָּהָר!

זהו אחד מן השירים היותר מקוריים של פרץ. המשורר מתאר את האוהב, שפניו נוהרות משמחה, בשעה שהוא חושב את אהובתו לכולה שלו, להשתקפות בהירה ושלמה של רוחו הפנימית, כמו שמשתקפים בנהר, «בבדולח־המים», הכוכבים והרקיע. אך הנה את מצחה של האהובה העיב ענן כבד, הנה השמים הבהירים («מצחך הזך לי רקיע») נתכסו בעבים,—וכבר חלפה כל גאותו של הנהר: שמיו נגולו, הסתתרו מבעד לענן, והמאורות, «כוכבי־העינים», כבו ודעכו—וחייו של האוהב נעכָּרו...

ובשיר אחר נראה עוד יותר את התרכזות־רוחו של האוהב באהובתו. הוא שוב אינו חושב את יפתו לבת־חורים, לעצם מיוחד לעצמו: היא—רק חלק מעצמותו, ה«אני» השני שלו:

לֹא אָבוֹא אֶל בֵּיתֵךְ, יָפָתִי,
כִּי שָׁם רִגְעֵי־אָשְׁרִי נוֹרָאִים,
כִּי לֹא אוֹר־פָּנַיִךְ וְחַסְדֵּךְ
מְפַלֶּסֶת אַתְּ בֵּין הַבָּאִים;

אַתְּ אֶת לְבָבִי קוֹרַעַת
וּמְחַלֶּקָה לַכֹּל אֶת הַגְּזָרִים;
וְלָמָּה־זֶה אֶטְבַּע בְּדָמִי,
וְאֶעֱבוֹר[1] עוֹד בֵּין הַבְּתָרִים?

כשהאוהב בא אל ביתה של יפתו הוא רואה את אור פניה וחסדה, ובכן הוא מאושר; אבל גם «רגעי־אשרו נוראים» הם: בין כל הבאים לביתה היא מחלקת את אור פניה וחסדה, וזה פוצע את לבו—וכאילו אותו, את לבו הנקרע לגזרים, היא מחַלקת לכֹּל. ולבו נקרע לגזרים מפני שהוא רואה, שלא רק לו בלבד הקדישה את כל מאור־פניה וחִנה. וביאוש הוא שואל: אם לבו כבר קרוע ובתריו נתונים לכל בא ולכל מעריץ, למה עוד יטבע בדמו השותת, כשהוא בא לביתה כאילו כדי לעבור בין הבתרים: כשהוא בא לראות, כיצד היא קורעת את לבו לגזרים ומחלקת אותם לכלז...

שיר זה הוא קצת מסובך ודורש הטעמה, אך הנה שיר קטן אחד, שהוא מתרשם על־ידי קלותו והריתמוס הנעים שבו בלבו של כל קורא אוהב־שירה:

1) פיזור־האותיות—של פרץ עצמו.

הַצִּפּוֹר בְּלִי כָנָף
עוֹד עוּף לֹא תַגְבִּיהַּ;
וְאִם יִכְבּוּ כּוֹכָבִים
לֹא יָהֵל רָקִיעַ;
וְיֶאֱבַל הַחוֹרֶשׁ,
וְתֵשַׁם הַגִּנָּה,

עֵת יִדּוֹם הַזָּמִיר,
וְתִבּוֹל שׁוֹשַׁנָּה;
וְשֶׁמֶשׁ אִם יִדְעַךְ—
תִּקְפָּא אֲדָמָה!—
וּבְלִי אַהֲבָתֵךְ
תֶּחְשַׁךְ הַנְּשָׁמָה.

רִשמו של שיר זה הוא נמרץ ביותר מפני שעד שני הטורים האחרונים אין אנו יודעים, אל מה הוא מכַוין בחרוזיו הקצרים, שהם פשוטים בתכנם ונעימים בצלצולם ושבהם מורגש כעין נִתּוּר הצפרים מענף אל ענף; מעין רפרוף ודִלוג מענין לענין באותו ענין. גם אי־העבוד ואי־השכלול המדומים מרבים את חִנו של שיר זה.

למעלה ראינו, שהמשורר קובל על אהובתו. קובלנה זו נשתפכה בכל מרירותה מחוסרת־האונים בשיר קטן בעל ארבעה טורים קצרים, שהם מביאים לידי דכדוכה של נפש:

רוּחִי עַל כָּל תַּעֲלוּלַיִךְ
קוֹבֵל עָלַיִךְ, וּמְקַלֵּל!
וּלְבָבִי בְּדָמוֹ יִתְבּוֹסֵס
וּבְלַחַשׁ אֵלַיִךְ יִתְפַּלֵּל.

רוחו מתרעמת על כל תעלוליה, על הצחוק האכזרי, שהיא עוֹשָׂה לו פעם כשהיא מאירה לו פנים ופעם כשהיא מסתרת פנים ממנו, והוא קובל עליה ומקלל—את מיז—לא אותה, אלא את התעלולים, את גורלו המר, את צרותיו... לא! אותה אי־אפשר לו לקלל. גם בשעה שלבו מתבוסס בדמו, גם אז הוא מתפלל אליה בלחש, שהרי היא אלילתו למרות כל מה שעשתה לו.

ואת השחוק האכזרי, שהיא משחקת בו, אנו מוצאים מתואר בשיר אחר:

אַתְּ «אַכְזָרִיָּה»?
אַתְּ רַחֲמָנִיָּה!
וּכְנֹגַהּ־הַשַּׁחַר
כֵּן זַכָּה וּנְקִיָּה...

וְעוֹד טֶרֶם תֶּחֱטָאִי,
כְּבָר נִרְצָה עֲוֹנֵךְ!

הוֹשִׁיטִי כַּפֵּךְ,
הָאִירִי פָּנַיִךְ,
אַל יוּעַם מִדְמְעָה
טַל־אוֹרוֹת עֵינַיִךְ!

יַעַן «מָוֶת בִּזְדוֹנֵךְ»?
אַךְ חַיִּים בִּרְצוֹנֵךְ;

הוֹשִׁיטִי כַּפֵּךְ, וּמְאֻשָּׁר אָנֹכִי
הָאִירִי פָּנַיִךְ, בֵּין כָּל חֲלָלַיִךְ...

פעמים, שהאוהב חושב את אהובתו ל«אכזריה». ואולם עד מהרה הוא מתנחם על מחשבה זרה זו, הלא היא רחמניה, זכה ונקיה כנוגה־השחר, שלא עממוה עוד כל מיני התהדרות, כל תשוקה להשתרר על אנשים ולהרבות «חללים». כי רק חיים ברצונה; ואותה אי־אפשר להאשים גם בשעת־זדונה: «עוד טרם תחטאי—כבר נרצה עוונך». והמשורר פונה אליה בגעגועים גדולים ומבקש ממנה, שתושיט לו את ידה ותצהיל פניה לקראתו, ואף אם חטאה נגדו, ואף אם ענתה אותו מאד, אף־על־פי־כן אל־נא תועמנה עיניה היפות מדמעה, שהיא על עיניה כטל־אורות על פרחי־בוקר, ואז יהא הוא, המשורר־האוהב, המאושר בין כל חלליה, אף אם גם הוא «חלל» הוא מתגרת־רוחה ויפיה...

הצלצול הנעים והצורה הנחמדת של שיר זה נותנים לו זכות להחשב בין המעולים שבשירי־האהבה לפרץ.

לא נופל ממנו הוא שיר קטן אחר, שעשאו פרישמאן לשחוק וללעג:

כּוֹכְבֵי־בְשׂוֹרָה, כּוֹכְבֵי־בֹקֶר,
כּוֹכְבֵי תִקְוָה רַחֲמָנִיָּה!
אֶתְכֶם תַּחְפִּיר אַךְ הַשֶּׁמֶשׁ,
שֶׁמֶשׁ תַּאֲוָה נְהִיָה[1].

המשורר אומר, שכוכבי־התקוה, שהם מאירים לנו את דרכנו בחיים, הם רק «כוכבי־הבשורה», הכוכבים המבשרים את הבאות ולא את היש, והם רק «כוכבי־בוקר», שהם מלוים את האדם בשחר־ימיו ובאביב־חלדו... וכוכבי־התקוה— מה יקרים ומה חביבים הם לנו! הם מלבינים ונעשים חוְרים רק מפני «שמש תאוה נהיה»: בפני תקוה שנתמלאה. והמשורר מוסיף:

אַךְ בְּחַלּוֹנִי אַל תָּרֹנּוּ,
כִּי עוֹד יוֹמִי לֹא יָפוּחַ!

אך ברן יחד כוכבי־בוקר אל נא ירונו בחלונו של האוהב, שהרי גם בוקר לא הגיע לו עוד (פרץ מפרש, כנראה, את הפסוק «עד שיפוח היום ונסו הצללים»—עד שיזרח אור־היום ותסור חשכת־לילה; בעד טובו של פירוש זה אין איש אחראי, ובכלל טוב להתרחק ממליצות, שפירושן אינו ברור); וביאוש הוא מוסיף:

צִלְלֵי־נַפְשִׁי לֹא יָנוּסוּ
וְאֶת תִּקְוֹתַי נָשָׂא רוּחַ!

1) שתי המלות מפוזרות הן בגוף־השיר על־ידי פרץ עצמו.

עוד הצללים המעיבים את נפשו לא נסו ועדיין לא הגיע לו הבוקר, — וכבר הספיקו התקוות לעזוב אותו ולהתפזר לכל רוח.

ובלא תקוה אין החיים אלא מות:

קָדְרוּ שָׁמַיִם כַּחֶרֶס
וְנַפְשִׁי נִפְעָמָה;
כִּי חִישׁ גַּם אֶת עֵינַי יְכַסּוּ
חַרְסֵי־אֲדָמָה.

וּבְטִפּוֹת קָרוֹת יִבְכָּיוּ
עַתָּה הֶעָבִים עַל שִׁבְרִי;
וּבְדִמְעוֹת קָרוֹת תִּבְכֶּינָה
אָז עֵינֵי־הַיָּפָה עַל קִבְרִי.

כמה מרירות ועצבון יש בשיר עגום זה! כמה מקורי הוא הרעיון, שהאוהב, כשהוא רואה את קדרות־השמים, מתחיל לחשוב על עוירותו ומיתתו, וכשיורדות «טפות קרות» מן העבים הקודרים, הוא מעלה על דעתו, דעתו של משורר לו׳רי־סובייקטיבי, שזהו בכִּים של העבים על שברו, וטפות של דמעות קרות כאלו תוריד גם יפתו על קברו...

אחר בתכנו ובסגנונו הוא שיר זה:

בְּהִלּוֹ נֵרָהּ עֲלֵי רֹאשִׁי
עֵת עוֹד יַחַלְתִּי, קִוִּיתִי,
מִשֹּׁהַם וְכַדְכּוֹד רִגְשׁוֹתַי
בִּלְבָבִי לָהּ מִקְדָּשׁ בָּנִיתִי.

אַךְ עַתָּה מֵתוּ תִקְווֹתַי
וְרוּחִי מְבַכֶּה חֲלָלָיו,
וּבָאֵשׁ נִשְׁפַּט מִקְדָּשִׁי
וְלִבִּי רֵיק עַל גֶּחָלָיו.

החרוז האחרון מזכיר לנו את החרוז «ואעבור עוד בין הבתרים», פרץ — משורר־מספר אירופי par excellence — אינו שוכח לעולם, שעברית הוא כותב, והוא אחד מן הראשונים, שהוכיחו, שאפשר לבטא את הרגשות היותר עדינות והיותר רכות׳ ואפילו את כל צללי־הרגש לכל גוניו ומראותיו, בעברית לא פחות בלועזית. ואמנם, בביטויים מעין «ורוחי מבכה חלליו» או «ולבי ריק על גחליו» אנו מכירים את כל סגולותיה של לשוננו לפיוט ושירה: התקוות המתות הן «חללי־הרוח», שהרוח עצמו מתאבל עליהם; ולבו, שבו נבנה מקדש להאהובה, הוא אחר התבערה, לאחר שנשרפו תקוותיו, ריק, אמנם, אבל «על גחליו»: עדיין האהבה לוחשת בו גם בעמעומה — ועֵדים השירים האלה...

ואת סגולותיה של לשונו הציורית אנו רואים גם בשיר הבא, שהוא כתוב במשקל בלתי־רגיל בשירתנו:

אָז טָבַעְתִּי
בְּעֹמֶק אֵין־סוֹף שֶׁל עֵינֶיהָ;
אֲמָרֶיהָ לֹא שָׁמַעְתִּי,
כִּי אֶת נַפְשִׁי בַּל יָדַעְתִּי,

אַךְ זְמִירוֹת לִי הָיוּ דְבָרֶיהָ
וָאֹמַר: חַי אָנֹכִי . . . .
. . . .
. . . .

גַּם תְּמוֹל מוֹרָשֵׁי מְמוֹחִי
כְּאַרְבֶּה נִנְעָרוּ;
רוּחִי נֶחְבָּא אֶל הַכֵּלִים —

כִּי שְׁמֵי־עֵינֶיהָ נִסְגָּרוּ,
וְשִׂפְתוֹתֶיהָ שָׁרוּ
עַל מוֹת־אָשְׁרִי "שִׁיר־אֲבֵלִים".

לאחר שטבע האוהב «בעומק־אין־סוף של עיניה», לא יָדע נפשו; ולא שמע גם את אמריה: הם היו לזמירות, למוסיקה נעימה, לא למלים ומשפטים ורעיונות; ואז, רק אז, הרגיש, שֶׁחי הוא... וגם עתה לא יֵדע נפשו, גם עתה גורשו מחשבותיו ממוחו, רוחו סרה ונכאה; אבל הפעם לא מרוב אָשרו, אלא מפני שנסגרו לפניו «עיניה־שמים» ושפתותיה לא עוד הביעו «אמרים־זמירות», אלא שרו «שיר־אבלים»— על מות־אשרו...

והתרכזות־רוחו של האוהב באהובתו בלבד מביאה גם לידי התפלספות, מובן, לידי התפלספותו של הלב ולא של המוח, ויש בה, בהתפלספות זו, כל מה שהביעו המשוררים־הפילוסופים מכבר, כל מה ששָאל וישאל הלב בשינויי־דברים—ותשובה לא ימצא... גם פרץ חוזר על השאלות הישנות, אך ברוחו שלו, וכך הוא נוסֵף עלינו רוח־עצב ומרעיש את רוחנו מאד, הרי שיר קטן לדוגמה:

הֲתֵדְעִי, יָפָתִי, הַנִּיר,
שֶׁשָּׁם כָּל הַדּוֹרוֹת
זוֹרְעִים בְּדִמְעָה?
הֲתֵדְעִי, יָפָתִי, הַנִּיר,
הַמְגַּדֵּל אֲבָנִים
וּמְחַיֶּה רִמָּה?

הֲתֵדְעִי, יָפָתִי, הַנִּיר,
שֶׁשָּׁם בֵּין הַקָּמָה
תִּפְרַח תִּקְוָתִי?
הֲתֵדְעִי, יָפָתִי, הַנִּיר,
שֶׁשָּׁם יִדַּמּוּ יַחַד
לִבִּי גַּם אַהֲבָתִי?

האֵם־האדמה, ששם ינוחו כל בני־תמותה ושם תחדלנה גם תקותם גם אהבתם, היא למשוררנו ניר, ששם, בין הקמה, גומלת האהבה; אבל ניר זה גם מגדל אבנים, מצבות גדולות ומהודרות, ששם זורעים כל הדורות בדמעה—בשביל הרִמָּה, ושם משתתקות דפיקות־הלב והמית־הרוח...

והנה השיר הבא אחריו:

הָאֱלֹהִים הוּא הַקּוֹרֵא
תֵּבֵל וּמְלוֹאָהּ מִתֹּהוּ,
אוֹ הָאָדָם לוֹ בוֹרֵא
אֵלִים בְּצַלְמוֹ, כְּמוֹהוּ?

רעיון זה ישן הוא אצל הלועזים, אבל חדש אצל העברים. אך החרוזים הבאים היו נראים כחדשים אף אילו היו כתובים לועזית:

הֲיְשֵׁנָה שָׁם עַיִן צוֹפִיָּה
וְיַד בַּסֵּפֶר כּוֹתֶבֶת,
ו«בּוֹאוּ חֶשְׁבּוֹן» הַשֶּׁלֶט
הַנּוֹרָא עַל שַׁעֲרֵי־הַמָּוֶת?

«בואו חשבון» הוא השלט הגדול והנורא, שהוא תלוי על«שערי־המות», — כמה מקורי הוא דמיון כזה! — ופתאום מתעוררים גם במוחו של המשורר כל הספקות המנקרים במוחות אין־מספר זה שנים אין־מספר:

אוֹ כוֹתְבִים אֲנַחְנוּ עַל מַיִם
וְחוֹרְתִים בַּחוֹל אֶת הַקּוֹרוֹת,
וּלְעָשׁ וְסָס לְמַאֲכָל
יִהְיֶה כָּל סֵפֶר־הַדּוֹרוֹת?

הַזּוֹרְעִים כֻּלָּנוּ אֶל קוֹצִים
וּבְדִמְעָה נִרְוֶה אַף סְלָעִים —
הָהּ! נִכְבֶּה (כָּבָה) נֵר־אַהֲבָתִי
וּמוֹחִי — מַאֲכַל־תּוֹלָעִים!

כשמתגנב הספק ללב, כשבאה ההתפלספות עם כל מרירותה, — בא הקץ להחיים העליזים הטבעיים. ואף האוהב, כשֶבא לידי מחשבות עגומות כאלו, כשֶנסה לחדור למעמקיהם של סתרי־הבריאה וסוד־החיים, ראה ונוכח, שיֵש לו לקחת את ברכת־הפרידה מן האהבה, מששון־החיים, מכל תענוג חמרי ורוחני, כאותו העלם, שהסיר את המסכה הנסוכה על פני־האמת בעיר סַאיס במצרים... בטורים אלה אנו מוצאים אותו הרעיון היפה, שהביע ס מ ו ל נ ס ק י ן פעם אחת: אם רוצים אנו להתענג על ריח־השושנה, אל־נא ננסה להפריד בין עליה ולנתח את גידיה בכוונה לדעת את המבנֶה שלה ואת חלקיה הראשיים... ושני החרוזים האחרונים מבהילים אותנו בפתאומיותם ומכריחים אותנו לבקש חשבונות רבים... שירים בצורה זו חדשים היו בזמנם בעברית, ופרץ הנהיג אז צורה זו בספרותנו.

פרק אחד בשירי־האהבה של פרץ נקרא בשם «תְּמוֹרה», כנראה, לאחר ההתפלספות הפיוטית באים תמיד מסתורין פיוטיים, לחש של מלים חתולות בערפל של דמיונות־תוהו. בפרק זה הלך פרץ בעקבותיהם של הדיקאדֶנטים והסו׳מבוליסטים הצרפתיים של זמנו: אותם המשוררים, שהיו מחליטים ומוסיפים להחליט, שצלצול־המלים כשהוא לעצמו יש בו דַי לשיר. שירים ממין זה יש ב«תמורה» — שירים בלא־משקל, בלא חריזות ובלא רעיון ברור. הרי דוגמה:

חוּסִי, תְּמוֹרָה,
אֵם רַחְמָנִיָּה,
גּוֹלֶה אוּמְלָל אָנֹכִי!

בַּיּוֹם אֲכָלַתְנִי הַשֶּׁמֶשׁ,
בָּעֶרֶב עַתָּה תָּשׁ (תַּשׁ) כֹּחִי,
וּבְצִלֵּךְ פֹּה אַרְגִּיעָה!

לפנינו לא שיר, אלא שורת מלים עגומות, שיוצאות מלב נשבר, והלב הכואב והמדוכדך שואל:

מַדּוּעַ כָּל תִּקְוֹתַי
אַךְ קֶשֶׁת בֶּעָנָן,
אַךְ מִקְסַם־חִזָּיוֹן,
אַךְ חֲלוֹם־יָעוּף —

בְּלִי כֹחַ,
בְּלִי כֹבֶד,
בְּלִי גְוִיָּה?!!

ואולם גם בפרק מוזר זה מתלבטת ומתפעמת רוחו של משורר מצוין, ואנו שומעים מתוך החרוזים המשונים המיה דקה של לב נשבר, לחש נסתר של אוהב מתיאש, שעומד ושואל:

הַגִּידִי לִי, תְּמוּרָה,
הַאֻמְנָם חַי אָנֹכִי
וְתִקְוֹתַי הַמֵּתוֹת
קָמוּ מִקִּבְרֵיהֶן
בְּעֶצֶם לֵיל־הַקְּסָמִים?

זוהי עגמת־נפש, שמגעת למרום־קץ־היגון למרות כל התקוה, ומרום־קצו של היאוש הם החרוזים שלאחר אלה:

הַגִּידִי לִי, תְּמוּרָה,
מַדּוּעַ יָפוּחַ
רוּחַ תּוּגָה חֲרִישִׁית
עַל שַׁדְמַת־הַבְּרִיאָה?
הַאִם לֹא נַפְשׁוֹת־מֵתִים
יִשְׁפְּכוּ אֶת רוּחָם (רוּחָן),

אֶת יֵאוּשׁ־הָרִקָּבוֹן
אֶל כּוֹס לֵיל־הַקְּסָמִים?
הַגִּידִי לִי, תְּמוּרָה,
הַאֻמְנָם יָקוּם נָבִיא
וּבְבִקְעַת־הָעֲצָמוֹת
יַעֲשֶׂה נִפְלְאוֹתָיו?

לפנינו כאן אירופה «בסוף המאה», מצד אחד, ומצבו של ישראל, ש«יאוש־הרקבון» או «רקבון־היאוש» מרבה להשחית בו כל חלקה טובה מצד, שני.... «האמנם יקום נביא — ובבקעת־העצמות יעשה נפלאותיו?»: האמנם יפח נשמת־חיים בעצמות היבשות, מצד־אחד, ומצד שני, ילביש עור ובשר ועצמות את «נפשות המתים» כשעדיין הם חיים, אלה המתים־החיים, שמַרעילים את כל ששון־חיינו, מחניקים את מאויינו הטבעיים ומאבדים את תקותינו האנושיות?...

וכמה ציוריות יש בחרוזים אלה! —:

הַגִּידִי לִי, תְּמוּרָה,
מַדּוּעַ כָּל תִּקְוֹתַי

אַךְ צֵל־כְּנַף־צִפּוֹר,
אַךְ רַעַד־זַלְזַלִּים,

אוֹ–בְּרַק־נְגוֹהוֹת
בַּאֲדַמְדַּם־בֹּקֶר ?
מַדּוּעַ כָּל תִּקְווֹתַי
אַף רֵיחַ־נִצָּנִים,

אוֹ אַנְחַת־הָרוּחַ
בְּמֵיתְרֵי־הָעוּגָב,
אוֹ רְסִיס־טַל
עַל עָלֵה־שׁוֹשַׁנָּה ? –

כך מסתיימת שירת־האהבה האנושית, וביחוד שירת־האהבה היהודית... אכן, לא רק מספר מופלא היה פרץ, אלא גם משורר שלא מן הרגיל! –

מָרְדְּכַי זְאֵב פַּיֶיאֶרְבֶּרְג.

הרבה חסרונות אפשר למצוא בכתביו של מ. ז. פייאֶרברג. שמת בן עשרים וארבע. המאמרים המועטים שלו כמעט אינם ראויים לשם זה כלל: הרעיונות שבהם אינם מפותחים ככל הראוי ואינם מבוררים כל צרכם. והספורים אף הם לא נָקו ממגרעות עצומות. אחדים מהם («יעקב השומר», «הצללים», «ליל־אביב») אינם בְּשֵלים כל צרכם. ואפילו בחשוב שבהם, ב«לאן ?», יש אי־ציוריות במדה מרובה, התקשרות לא־צפופה של חלקי־הספור, דברנות יתרה, שמגעת עד לידי דרשנות, רגשנות שלא במקומה, אריכות מיַגעת, ובכלל, חוסר צורה ספורית נאה, — כל אלה מקטינים הרבה את ערכו של «לאן ?» —. וספור זה הלא הוא «גולת־הכותרת» ביצירה הפיוטית של פייאֶרברג.

ואף על־פי־כן הצליחו ספוריו של פייאֶרברג לקנות למחברם את כל הלבבות. הם זכו לשלש הוצאות במשך זמן קצר בערך, הם נִתַּרגמו לרוב לשונות־אירופה, ועל מחַברם נכתבו מאמרים ומסות הרבה בלשונות שונות.

מנַיין באה כל חבה גדולה זו להספורים הללו, שהצד הציורי הטהור שלהם הוא רחוק כל־כך מן השלמות ? —

I.

בְּמַזָּל לֹא נֵדַע מַה־שְּׁמוֹ וּבֵין תִּלֵּי־חֳרָבוֹת
בְּנֵי־זְקוּנִים לְעַמֵּנוּ הַשָּׂב עִם חֲשֵׁכָה נוֹלַדְנוּ ;
מְגֻדָּלִים מְנוֹעַר בְּצֵל וַעֲלֵי קִבְרוֹת־הָאָבוֹת
לִקְרַאת אוֹר־הַחַיִּים עִם רְמַ״ח אֲבָרֵינוּ חָרַדְנוּ.
וְכָל אֶחָד וְאֶחָד עִם גֵּר־אֱלֹהִים שֶׁבִּלְבָבוֹ
יָצָא בִּזְמַן בֵּין־הַשְּׁמָשׁוֹת לְבַקֵּשׁ כּוֹכָבוֹ.
וְהַשָּׁעָה שְׁעַת תֹּהוּ וָבֹהוּ, שְׁעַת עִרְבּוּב־הַתְּחוּמִים
שֶׁל אַחֲרִית וְרֵאשִׁית, שֶׁל סְתִירָה וּבִנְיָן, שֶׁל זְקֵנָה וַעֲלוּמִים.
וַאֲנַחְנוּ, יְלִידֵי־בֵינַיִם, בְּיוֹדְעִים וּבְלֹא־יוֹדְעִים,
לִפְנֵי שְׁתֵּי הָרְשֻׁיּוֹת גַּם יַחַד מִשְׁתַּחֲוִים וּמוֹדִים...
וּתְלוּיִים בְּאֶמְצַע בֵּין שְׁנֵי הַמַּגְנִיטִים הַלָּלוּ

כָּל רִגְשׁוֹת־לִבֵּנוּ הַסְּתוּמִים אָז נָבִיא שָׁאָלוּ:
נְבִיא־אֱמֶת, גְּדָל־נֶפֶשׁ, אִישׁ־זְמַנּוֹ וְקָם מִתּוֹךְ עַמּוֹ,
מְקֻדָּשׁ בְּרוּחַ־נְבִיאָיו, בֶּן־צַעֲרוֹ וְזַעֲמוֹ;
נְבִיא־אֱמֶת, שֶׁיִּגַּע בְּצִנּוֹר־לִבֵּנוּ וְיָבוֹא
וְיַדְלִיק מִלְמַעְלָה, מֵעַל לְרָאשֵׁינוּ, כּוֹכָבוֹ;
וְרוּחוֹ יְהִי הַמַּבּוּעַ לְכָל הַהִרְהוּרִים
הַכְּבוּשִׁים בְּהַרְבֵּה לְבָבוֹת כַּחֲלוֹמוֹת לֹא־בְרוּרִים...

(ביאליק).

זה היה הלך־הנפש של טובי הצעירים העבריים בשעה שהופיע מ׳ ז׳ פייארברג על הבמה.

הצעירים הללו היו «ילידי־ביניים», שעמדו, לפי דבריו של המשורר, תועים ונואשים על פרשת־דרכים ושאלו: «לאן?» — «בני־בין־השמשות» הייתי קורא להם אני. בלבותיהם היה אותו «קרע», שבֶּרדיצ׳בסקי הרבה כל־כך לדבר עליו. רגלם האחת עמדה בתחומה של היהדות ורגלם השניה — בתחום אחר, שבעל־כרחו היה צריך לעקור את היהדות משורש. נשמותיהם היו מקולעות בכף־הקלע בין הישן ובין החדש. הישן היה להם ישן יותר מדאי והחדש, למרות כל הכח־המושך שבו, לא היה להם חדש כל־כך: הוא לא היה מַשכר ומסַמא עד שלא להכיר את החסרונות שבו ושלא לראות את הטוב שבַּיָּשן. — גם הצעירים העבריים של שנות השישים והשבעים נמצאו בין שני תחומים: בין יהדות ולא־יהדות; אבל ערבוב־תחומים לא היה אז. המשכיל העברי של שנות השישים והשבעים היה שקוע כולו בד׳ אמות של היהדות: הוא — או היה שונא אותה כולה או אוהב אותה כולה; הוא — או היה מתגעגע על ה«אירופיות» כולה, כולה כמות שהיא, בלא לבקש בה חסרונות ובלא לרנן אחריה, או — לא היה מתגעגע עליה כלל, וכל ה«השכלה» שלו לא היתה אלא פראַזה ריקה, דברים מן השפה ולחוץ. לא כן המשכיל העברי משנות־התשעים. אף הוא שונא היה את היהדות הישָׁנה של הגֶטו; אבל הוא יָדע גם את מעלותיה הגדולות. הוא שאף לצאת מתחת אפיטרופסותה — ועם כל זה חִבֵּב אותה ברובה והתגעגע עליה, והיה מזדעזע לזכר הרעיון, שהיא יכולה, חס ושלום, לפסוק לגמרה, לחדול ולהבטל. הוא שאף אל האירופיות בכל לבו ונפשו. הוא הרגיש, שמאחוריה של חומת־הסינים של הגטו יש חיים אחרים, יותר נאים, יותר עשירים, יותר מגוונים ויותר ממלאים את הריקניות שבלב; ועל החיים הללו היה מתגעגע בכל חום לבו הצעיר, ונפשו היתה נכספת לראותם, לחיות אותם, לֵיהָנות מהם. אבל, ביחד עם זה, היה מתיָרא מפני החיים הללו, מפני שֶׁיָּדע, שהם שָׂמוּ שַׁמּוֹת בכל הטוב שביהדות; שהם הביאו את היהדות כמעט

לידי חִדָּלוֹן, בשנאתו את היהדות יָדַע העברי הצעיר בן שנות־התשעים, שיש יהדות, שאותה א י ן הוא שונא, שבה הוא מתפאר; ובאהבתו את האירופיות יָדַע, שיש אירופיות, שהיא לו לגועל־נפש, שאינו יכול לשאתה, והתנגשות זו בין שני מיני־היהדות ובין שני מיני־האירופיות, זו המלחמה הנצחית, שהיתה מתלקחת בלב הצעיר בלי הרף ובלי הפסק, זו ההתגוששות הגדולה של חלק אחד מן הרגש בחלק השני ממנו ושל שני אלה—בהכרה הנוראה, שאין מנוס ומפלט ליהדות מן הכליון האִטי,—כל אלה היו מעמיקים ומעשירים את נפשו של הצעיר העברי משנות־התשעים, אבל, ביחד עם זה, היו גוזלים ממנו את ששון־חייו והיו פורשים מעטה כהה על נשמתו, שהיתה מזדעזעת במעמקיה והיתה סובלת עד אין־סוף ובאין־מוצא...

ומלחמה נוראה ואיומה זו, מלחמת־בין־השמשות, מלחמת־שני־עולמות,—העולם הישן והגוסס, שהולך ומתנוונה ועדיין הוא יפה בגסיסתו כיפי עולם־הצמחים בסתיו, והעולם החדש והפורח, שהוא מרהיב עין ביפי־עלומיו ורומס אלפי־חיים כדי לפַנות דרך לעצמו ולינוק שפע־אחרים,—מלחמה נוראה זו תֵּארו הרבה מספרים עבריים צעירים, אבל אף אחד מהם לא ידע לשוות עליה הוד נורא ולציירה לכל פרטיה כמ. ז. פייאֶרברג. רק ביאליק ה מ ש ו ר ר יכול להתחרות עמו בנידון זה.

«הצללים» (כל כתבי־פייאֶרברג, הוצאה ג', עמ' 97—107) הוא אחד מכְּתביו היותר מוקדמים של פייאֶרברג, אף־על־פי שנדפס אחר «העגל», «בערב», «הקמיע» ו«לאן?»,—אין זה באמת לא ציור ולא ספור ולא תמונה, אלא—השתפכות־נפש; אבל מפני־כן דוקה מתגלית ב«הצללים» כל נשמתו של המשורר, כל ההתאבקות הגלויה והנסתרת, שלא פסקה בנפשו במשך כל ימי־חייו המועטים. כל העבר העברי עם כל גדולתו ושפלותו, שבו נצטמצמו חייה של האומה וספריה המרובים והעצומים, הם בשבילו צ ל ל י ם, רק צללים,—יודע הוא, שאין ממש ב«צללים» אלה, שאי־אפשר להם להתקיים הרבה בלבו מפני שדברים יותר ממשיים חודרים אל הלב הצעיר ומרתיחים אותו ומושכים אותו אל עולם אחר: «בי אש ואש נלחמות. ים־החיים שוטף בחזקה ללבי, התאוה אינה בטלה זולתי מפני תאוה גדולה ממנה, רצוני נמכר לְעֲקָר, לאדונים קשים... כל הרוחות הרעות, המתרגשות ובאות לעולם, לוקחות להן מקום בלבבי, והנני רואה, כי ממשלת־הצללים פוסקת מעלי מיום ליום ורוח־הקודש מסתלקת מאתי» (עמ' 99). אבל עם כל זה הוא אוהב את הצללים, מזמן לזמן חש הוא ומרגיש, שהצללים אינם צללים כלל, אלא «המון אנשים ושדרות־דורות»; «והאנשים מה גבוהים ומה רמים ומה קָרַן אור־פניהם! — ומתחת רגלי־האנשים האלה ינהרו נחלי־דם, והבכיות והצעקות עולות עד לשמים... לפניהם נחל דמע ודם ואחריהם דמע ודם... וגם מלפנַי ומאחרַי...» (עמ' 190).

יודע הוא, שהעולם רואה את בית־מדרשו הישן «כראות כל חורבה ישנה ושוממה המָטה לנפול». א ב ל הוא «רואה את בית־מדרשו בנוי במרכזו של עולם ומשם קוי־אורה יוצאים אל כל יקום» (עמ' 99—101).

יודע הוא, שספרותנו העתיקה מלאה רובה ככולה דברים, שכבר עבר זמנם: «זה הים גדול ורחב־ידים ואני צולל בו, אבל מה אמצא על תהומו?» (עמ' 101). יודע הוא, שכל עוד שהוא נשאר בגטו, בתוך הגולה, נפשו תועה בין קברים ורודפת אחר צללי־תהו; אבל הוא «אינו יכול לעזוב את אהוביו הצללים. העולם הזה יקר הוא לו. יודע הוא, כי מבלעדי החדר השמם הזה יש עוד אוצרות רבים ושונים בעולמו זה... אך האוצרות האלה סגורים, עין־האדם לא שזפָתם— והוא מבקש את המפתחות...» (עמ' 103).

וכך נפשו נקלעת תמיד בתוך כף־הקלע: «שני עולמות שונים מתרוצצים בקרבי, והעולמות שונים ורחוקים [זה מזה] כרחוק מזרח ממערב, ולבי האומלל סובל את שניהם...» (עמ' 102).

השמש המדומה של ה«אירופיות» המגוהצת, הברק של החדש, שהוא מסמא את עיניהם של הרודפים אחר היפעה החיצונית, אינו מסמא את עיניו. הוא יודע, שאף «אירופיות» זו עם מנהגיה היפים והריקים ועם רוב ספריה המודֶרניים—אף היא אינה אלא צללים. והוא לא יעזוב את הצללים העבריים כדי לרדוף אחר צללים לא־עבריים. הוא יעזוב את הצללים רק כשיראה את החמה הברה מופעת בהדר־גאונה, את השמש, שתזרח על כל ותאיר את הכל ושגם «חומות גבוהות ורמות לא יוכלו להשליך צֵל ולכסות בעדה». אז, רק אז יֵצא מבית־מדרשו, אז, רק אז, יברח מן הצללים.

ופייאֶרברג גומר את «הצללים» בדברים אלה: «לא! אינני חפץ להיות עשוק, אבל יותר מלהיות עשוק אינני רוצה להיות—עושק» (עמ' 107).

חרוזו זה של ב י א ל י ק עולה בלי משים על לבנו: «מהיות כפיר בין כפירים אספה בין כבשים».

ומה שהביע פייאֶרברג ב«הצללים», תֵאר (ולפעמים גם ה ב י ע, ומזה באה הדברנות המרובה שבציוריו) בכל יצירותיו הפיוטיות המועטות, שהספיק ליצור בימי־חייו המועטים.

המעולָה שבכל היצירות הללו מן הצד הציורי היא, לדעתי, «בערב»—זו האגדה הנפלאה על «התינוק, שנשבה לבין העכו"ם», ועל מלחמתו הגדולה עם עצמת «כשפיו» של העולם הזר והנכרי, מלחמה, שפייאֶרברג רומם אותה עד לידי סמל כללי נשגב. מלחמתה של הקדושה בכחו של ה«סטרא אחרא» בעד התינוק העברי היפה ורב־הכשרון אינה אלא סמל למלחמתו הקשה של ישראל בהשפעות הזרות, שהולכות וגוברות בזמננו ומעט־מעט הן הולכות ובולעות את היהדות הישנה, כל אחד מאתנו, בני הדור החדש, הוא תינוק, שנשבה לבין האומות, כל אחד מאתנו נתון

בין שני מגניטים, כל אחד מאתנו נמצא בשני עולמות: זה מושכו לכאן וזה לכאן—ומוצא אין. המעשה המסופר ב«בערב» לא נגמר שם: «הספור עודנו ארוך». סופה של המלחמה בין יהדות ולא־יהדות אף הוא לא בא עוד, ולא עד מהרה יבוא—«הספור עודנו ארוך», ומי יודע במה יִגָמר «ספור ארוך» זה, מה «קץ־החזון» הנורא הזה?—הרי הן הן נוראותיו של «מצב־בין־השמשות»: אי־אפשר לדעת מה יהא בסופו, אי־אפשר לצפות במנוחה לסוף זה ואף אי־אפשר לעשות איזה דבר ממשי כדי «לקרב את הקץ», אין עצה ואין תחבולה, וחוסר־אונים זה מביא לידי עצבות עמוקה, לידי עגמת־נפש תהומית, שקשה לתאר באומר ודברים, אין במי להלחם! הלב הקרוע אינו יודע בעצמו בעד מי י ש להלחם וכנגד מי ר א ו י להלחם, אמת ושקר משמשים בערבוביה גם בַיָשן וגם בחדש—על צדו של מי יהא הנצחון?...

אך ינצח מי שינצח, יתחזק הישן או יתגבר החדש—הלב הקרוע לא יפסוק מלהתעצב: הוא אינו מרוצה מן החדש ואינו יכול לשכוח את הישן, שהרי אם ינצח הישן יקפא הלב המתגעגע, ואם ינצח החדש יחרב עולם מלא... וכך מקולעת הנשמה הצעירה כִּבְכַף־הקלע, היא חשה, שתקופת־המעבר באה לעולם ולה, לנשמה הצעירה, הגיע תור־בין־השמשות—ותוגה שקטה, תוגת־יאוש, תוקפת אותה כולה, תוגה נוראה, שכעֲרָפֶד זולל היא מוצצת לאט־לאט את כל הדם החם...

ותוגת־יאוש זו מורגשת היא ביותר בספורו השני של פייאֶרברג: ב«הקמיע».

ה ח ס י ד ו ת היא נר־אלהים האחרון, שהדליקה היהדות באִשה העצמית. בחסידות יש כל אותם היסודות, שבכחם להפרות את הלב, להחיותו ולחַיותו, יש בה התלקחות־הרגש, תומת־הלב, אהבת־האלהים, שמחה של מצוה, ועל כל אלה—«אמונת־חכמים», כלומר, האמונה באדם גדול, אמונה, שיש בה כח של יצירה, ועל־כן היא מצויה בכל התקופות היוצרות של כל אומה ולשון,—אבל גם נר־אלהים זה עוד מעט ויכבה, גם החסידות לא יכלה לעמוד בפני ה«השכלה», בפני ה«אירופיות», במשך זמן קצר בערך של מאה וחמשים שנה נהפכה ל«שֵם, שנתרוקן מתָכנו».

ז ל מ ן ה ח ס י ד (ב«הקמיע»), שבְּנו חלה מחלת־עצבים, אינו רוצה לשמוע בעצת־אשתו ולנסוע אל ה«רבי»: «סוד יש לי בדבר ואַת לא תוכלי להבין... אין לי... אין לי אל מי לנסוע! התביני—? אַת לא תביני, ואיך תביני?—פצע עמוק יש לי בלבבי, אַת לא תביני מה זאת ,חסידות', עגם בה,קלייזל' לא יבינו רבים, גם רבים מ,הנוסעים' לא יבינו... הוי לימים הרעים האלה! הלב מכוסה אפר; מינות, אפיקורסות, קלות־דעת, דאגות הפרנסה והגלות—והגחלת הולכת ועוממת, הולכת וכבה———כצאן בלי רועה הננו, אין לנו אב, אב אין לנו! התשמעי? אנו אין לנו להשען אלא על אבינו שבשמים...» (עמ' 21).

אלו הן היללות חסרות־האונים של «בין השמשות», זוהי תוגת־היאוש של תקופת־המעבר, הרגשה ברורה יש בלבו של זלמן החסיד, שבא הקץ להעולם

הישן ואין דבר, שיוכל להצילו: «הננו מרגישים, כי העולם הזה לא לנו הוא עוד והחיים האלה לא שלנו הם» (עמ' 23). והוא קובל ומתאונן ומתאנח: «הנני רואה, כי הכל יָרד לטמיון; כל עמל אבותינו ירד לטמיון! לבי מנבא לי רעות גדולות. הכל ירד לטמיון; כל היהדות תרד לטמיון בעון־הדור. אינני יודע מה יהיה בננו זה חפני. האדם צריך יניקה—סוד הוא ואַת לא תוכלי להבין—הקדושה הולכת ומתמעטת ויהיה מוכרח לינוק מ«הקליפה», ועץ אין בארץ, אין צדיק, שיגן על הדור...» (עמ' 22).

כאן לפנינו הקול המרוֶה־דמעות של «בני־בין־השמשות». הם רואים את גסיסת־הישן ומכירים, שסוף־סוף מ ו כ ר ח ת הגסיסה להביא לידי מיתה מאפיסת־הכחות. ועם כל זה אינם יכולים להתפשר עם ההכרח הנורא.

ר' זלמן מנסה את הנסיון האחרון. הוא רוצה להציל מה שאפשר להציל. הוא מוליך את בנו אל ר' ש מ ע י ה ה מ ק ו ב ל, אף־על־פי שזה נשאר «מלבר», כלומר, הוא «מתנגד», שיודע את ה„דרגות' אך עד האר"י והר"ח וויטאַל ו„הקדושה' עמדה אצלו מלדת»: הוא אינו מאמין ב«השתלשלות הקדושה מן הבעש"ט עד „הזקן'» (שם). אבל אף ר' שמעיה המקובל אינו יכול לעשות כלום. גם אותו תקף היאוש של בין־השמשות, וגם הוא אינו מאמין בנצחונו של הישן. אף הוא אינו אלא חוזר על דבריו הנוראים של ר' זלמן: «הוי, מי יודע מה יֵלד יום?—משיח עוד לא בא, כבר כלו כל הקצין, עיני־הדור כבר כלו מִיַחֵל, אנשי־אמונה אבדו, ה„מוחין' הולכים וקטנים, והשכינה לא תרד למטה מ„עשר־ספירות' שלה... דבר גדול אני אומר לך, אם כי קשה להבין אותו: האבות מ ו כ ר ח י ם לתת את בניהם ל„שקאָלעס', והמשכילים מ ו כ ר ח י ם לקרוא „ספרים חיצוניים'—הקדושה כביכול נסתלקה מן העולם בעוה"ר. ומכיון שנסתלקה הקדושה ונשאר העולם פנוי, פרש „סמאל' את רשתו ומצודד נפשות בחרמו. האיש, שיש לו עינים, רואה את הדבר בחוש... העולם ריק מכל קדושה»... «אוי לנו, אוי לנו, אוי לנו—הרים את קולו ביללה:—אין לנו תפישה בעולם הזה, אין לנו מקום בו, ואנחנו הננו בגלות יחד עם השכינה כביכול...» (עמ' 25—26).

«אין לנו מקום בעולם הזה»—זהו מרום־קץ־היאוש של הדור הישן, שרואה את החדש מתפרץ לתוך גבולו ומנַשל אותו, את בעל־הבית מכמה דורות, מאחוזתו הישנה. עיניו רואות וכלות ואין הוא יכול להושיע. רק להתאנח ולילל הוא יכול; «אין לו תפישה בעולם הזה» ו«החיים האלו לא שלו הם»...

כך הוא מצבו של ה ד ו ר ה י ש ן בתקופת־בין־השמשות. ו ה ד ו ר ה ח ד ש, שהוא גֻדל ומתחנך על ברכיו של הישן?—

הדור החדש מ ו כ ר ח להתפרץ, לצאת חוץ לתחומו של הישן.
לצאת—אבל לאן?...

«מתפרצים» כבר תארו מספרינו הגדולים בשנות השישים והשבעים. גם מאפו, סמולנסקין, ברודס, בראנדשטטר, ועוד, הרגישו, כפייאֶרברג — ואפשר יותר ממנו, — את הלחץ של הגטו. אף הם הכירו, שחיי־ישראל הרוחָנִים נתכווצו ונצטמצמו בד׳ אמות של בית־המדרש, ואף הם דרשו, כפייאֶרברג, לצאת מן הגטו הרוחני. אבל לפניהם לא עמדה שאלת־«לאן?» בכל נוראותיה. «לאן?» — מה זו שאלה? — אל העולם הגדול, אל החכמות והמדעים, אל «שמש־ההשכלה», ועוד, ועוד. ה«מתפרצים» של סמולנסקין, כגדעון שב«התועה», למשל, נכנסים לבית־מדרש גבוה ונעשים דוקטורים, פרופיסורים, ובכלל «אנשים חכמים ומשכילים». לא כן סופרי שנות־התשעים. ביאליק בעל־ה«מתמיד» מוחה אף הוא מחאה עצומה כנגד מְבַלֵי־עולם שלנו, שצמצמו את כל חייהם בלימוד ישן־נושן, ואולם הוא אוהב לימוד זה ומתגעגע עליו ומכיר את האוצרות הרוחנים הגדולים הספונים בו; ובכן לבו נתון בין שני עולמות, שאינו יכול לבכר את האחד על פני השני, והוא מוכרח לתָאר כל טראַגיקה גדולה זו שבחייהם של «ילידי־הביניים», ה«מתמידים» של הזמן הזה. ה«מתמיד» הוא השתפכות־נפש בלבד, ולפיכך אין «שאלת־לאן?» מתבטאת בו בבירור גמור, אף־על־פי שהיא מורגשת בכל עמוד ועמוד שבו. שאלה זו באה לידי ביטוי גמור ושלם רק בספור «לאן?» של פייאֶרברג, זו «שירת־הברבור» של המספר הצעיר, שגָוַע בעלומיו.

נחמן בן הרב, גבורו של הספור «לאן?», מוכרח להתפרץ בזמן מוקדם או מאוחר. חינוכו היה נורא ביותר, יותר מדאי היה רוחני, סגפני, פרוש מן העולם. יותר מדאי הוא זוכר, אפילו כשהוא עדיין ילד קטן, את הגלות וכל תולדותיה: גירושים, רדיפות, שמדות, מיתות משונות על קידוש־השם, נחלי דם ודמעות. התינוק כבר חש ומרגיש בחורבן־ירושלים ובמרירות־הגלות. הילד כבר יודע לטבול במקוה, להרהר בתשובה, להתוודות על «חטאיו» (עמ׳ 44—45). הנער כבר אינו יכול להבין, למה שחק אביו הרב «ומה צורך יש לו בשחוק?» (עמ׳ 35)... ומאביב־ילדותו יודע נחמן, ש«הכל היא הנשמה ולא הגוף, שהעולם הזה הוא אך כפרוזדור לקשט בו את הנשמה ולטהר אותה קודם שתכָּנס לטרקלין, למקום־זיו־השכינה»... (עמ׳ 42). כל זה צריך להביא לידי ריאקציה, וריאקציה זו באה. הוא נעשה כופר בַּכֹּל. הוא כופר יותר עמוק מן ה«אפיקורסים» של סמולנסקין וברודס מפני שהוא יהודי יותר עמוק מהם. גורלה של היהדות עושה אותו לכופר יותר מכל החקירות שבעולם. עם סובל אלפי־שנים צרות ורדיפות — והיכן שכר־עמלו, ואיה המשפט והצדק של מנהיג־הבירה?... שני ציורים מלאים הוד נורא יש ב«לאן?», שמתארים את נחמן בהתפקרותו. הוא פוסק מלהאמין גם באלהים וגם בעתידות־עמו, וכל אחת מן הכפירות הנוראות הללו עוֹלָה לו בדמי־לבבו. ה«מתפקרים» של שנות־השבעים היו מלאים שמחה ועליצות

כשהיו עוברים את התחום של הישן ונכנסים לתוך תחומו של החדש, נחמן אינו יכול לשמוח, הוא — בן־«בין־השמשות», ובתור בן תקופה זו אי־אפשר לו שלא להתגעגע על הישן: «נפשו בקרבו תתמרמר מאד: אהה, מדוע גזלו ממנו את האֵל ה,טוב לקויו, לנפש תדרשנו'? מדוע גזלו את האל הגדול, הגבור והנורא, ה,שובר את ארזי הלבנון ומרקידם כמו עגל', את האל הרחמן, השוכן את דכא ושפל־רוח, היודע מה בחשוכא ועמיה שרה נהורא?» — והוא דורש:

«השיבו לי את אלהַי, את אלהי־ישראל! האלהים, שנתן לי אריסטו, לא אלהים חיים הוא, הוא אינו יכול לעשות מאומה! הוא מלך בלי ממשלה, בלי יכולת. תנו לי אלהים מושל, מלך בעל רצון ויכולת, רחמן וטוב, ה,אוהב גר לתת לו לחם ושמלה', השיבו לי את אלהי הקרוב אלי ואנכי אליו! את אלהי אברהם יצחק ויעקב, אלהי משה והנביאים, אלהי אבי הזקן התמים, אלהי כל הקהל הקדוש הזה, המתמוגג עתה בדמעה על חורבן־ירושלים ולבו מלא תִקוה ובטחון, כי ישוב ה' לבנותה ולקבץ אליה נדחי־ישראל מכל ארבע כנפות הארץ... קחו ממני את הכל; לא לשכר ועונש אני דואג, לא על חלקי לעולם הבא אני מצטער, את הכל קחו ממני, אך את אלהי, את לבי, את נשמתי, את עמי, את מאור־חיי השיבו לי!... מה להם לחקור ולדעת, אם יש אלהים בשמים? די להם, כי ישנו בלבבם, כי מרגישים המה בכל רגע את האלהים השוכן בקרבם...» (עמ' 65).

כך יכול לסבול רק משׂכיל משנות־התשעים; משכיל, שאינו ראציונאליסטן ואינו יכול לשמוח על ששׂכלו מנצח את לבו. הוא מבכר את השקר הנעים על פני האמת המרה — לא, אין הוא מבכר כלום, אין הוא בוחר בכלום, אלא מתגעגע הוא על הישן שחולף, על היופי העתיק, שמתנוול והולך. אף בכפירתו עדיין הוא נשאר בוכה על גלות־השכינה, אף ההשכלה שלו איננה אלא תורה, תורה־שבלב. וכך הוא גם יחסו לקדמוניותיה של האומה, שבהן משולבות תקוותיה הגדולות. כ«משכיל» גמור, כמשכיל משנות־השבעים, אין הוא יכול להתפשר עם העובדה, שעם־ישראל נשתקע בחורבות הישנות, חרבות ציון וירושלים, ועדיין הוא לָן בין הקברים, «בין רוחות מתות ונשכחות, רוחות אבותיו ורבותיו» (עמ' 66). אבל שוב אין הוא יכול לשחוק לזה, כבעל «חטאת־נעורים», או להתמרמר על זה, כגורדון, למשל; הוא יכול רק להצטער על זה, לדבר על זה בעצבות איומה, בתוגת־יאוש. וכמה נחמדת היא האגדה ההמונית, שבה הֵליט את עצבותו זו! —:

«לפני הרבה מאות שנה היה מלך בארץ, והמלך היה גבור נערץ ומושל כביר, ויכבוש «ארצות רבות, יַמים ואיים, וימלוך לבדו מהודו ועד כוש. ולמלך היה בן יחיד, טוב וחכם, גבור ואיש־«מלחמה. ויגדל בן־המלך ויצא במלחמות אביו וַיַּרְדְּ לפניו גוים רבים ועצומים. ויהי היום ויעבור בן־המלך «במדינת הודו, וירא בת־מלך הודו, ויחפוץ לקחתה לו לאשה. אך מלך־הודו לא אבה לתתה לו. וַיִּזְעַק בן־«המלך את צבאו ויקרא עליו מלחמה. המלחמה ארכה ימים ושנים, אלפי אנשים נהרגו, רבבות בני־אדם «נפצעו, אלמנות, יתומים והורים שכולים רבו כחול־הים... המגדל האחרון נלכד. בן־המלך וחיליו עומדים «בארמון המלך — והנה בת־המלך היפה שוכבת מתה לפניהם, על הארץ... הלוחמים שבו לבתיהם, המלך הזקן

«כבר מת, דור הולך ודור בא—ובן המלך עודנו עומד בארמון החרב ומבכה את אהובתו... העיר כולה «והמגרש אשר סביבה נהפכו לגלים, קללת אֵל זועם שפוכה על כל המקום, אשר דרכו בו רגלי בן־המלך «המקולל, אך הוא עודנו חי ויומם ולילה הוא עומד לפני גופת אהובתו וממרר בבכי...» (עמ׳ 66).

הוי! לא רק עם־ישראל כולו הוא בן־מלך מקולל כזה, אלא גם כל אחד ואחד מישראל—גם נחמן בן־הרב, גם כל צעיר עברי, שאינו יכול להפרד מעל «שרידי־חרבות־עם» זה ומעל חורבותיה של אומה־חורבה זו!...

«לאן?»—אנה ילך נחמן בן־הרב מן החורבות הללו ואנה מפניהן יברח?—להמתפקרים משנות־השבעים היה לאן ללכת; להמתפקרים החדשים אין דרך, אין מוצא, הם, גם אם יעזבו את החורבות, הלא ימהרו לשוב אליהן, ואם לא ישובו, הלא יתגעגעו עליהן עד נשימתם האחרונה, כי על־כן «בני־בין־השמשות» הם, שאינם יכולים להסתפק בישן ואינם יכולים גם להתרצות אל החדש...

ואפשר, זהו יתרונו היותר גדול של «לאן?»—. שום סופר עברי לא הרגיש במצב נורא זה של צעירי־ישראל כמו שחָש והרגיש בו פייאֶרברג, ושום סופר עברי לא בקש מוצא ממנו כמותו. ביאליק הרגיש במצב בלתי־נורמלי זה, אבל לא בקש מוצא כלל; ברדיצ׳בסקי דָמה פעם, שמצא מוצא זה על נקלה: «כולנו צריכים להיות אחרים»... פייאֶרבערג לא מצא, אבל בקש מוצא אמתי. הכרה פנימית עמוקה היתה חיה בלבו, שהדור הצעיר צריך, מחויב לבקש מוצא, ובחוש פיוטי עמוק הרגיש, שאם יבוקש כראוי—יִמָצא. יתר על כן: כבר נראה לו מוצא זה מרחוק; אמנם, רק כמו מבעד ערפל, פה ושם מפוזרים בספוריו, ואפילו במאמריו המועטים, רמזים שונים, שיש ללמוד מהם, שאילו היה מאריך ימים, היה משיב על «שאלת־לאן?» תשובה מספקת. כבר כמעט בראש־הספור «לאן?» אנו מוצאים פראזה מצוינת כזו: «אמלל אנכי, כי בן אני לעם, אשר דבר אין לו בעולם מבלעדי הדת. רק שני דרכים לפניך: הִלָּחם בעד הדת או נגד הדת—ואני הן חפץ אני להיות איש חפשי, לא זאת היא מטרת חיי, להלחם בעד הדת או נגדה... שאיפות אחרות אני מרגיש בלבבי ומעשים אחרים הנני מבקש לי בעולמי בקרב עמי» (עמ׳ 31).

כאן כלולה כעין התחלה של תכנית־חיים חדשה. פייאֶרברג חלם חלום גדול—להסיר מעל ספרותנו את התכונה התיאולוגית שלה (גם המלחמה נגד הדת תיאולוגיה היא) ולתת לה תכונה אנושית־כללית. כי בלבו של מספר צעיר זה היתה הכרה עמוקה, שעדיין לא כל סופרינו הגיעו אליה: שהמאור שביהדות יש לו תוכן אנושי־כללי, ועל־כן אין לנו להחליף יהדות בלא־יהדות, אלא לטהר את היהדות מסיגי־התיאולוגיה, ואז תהא נעשית אנושית מאליה. לא במקרה היה אחד מציוריו הראשונים של פייאֶרברג זה הציור הקטן «העגל», שיש בו רק תוכן אנושי־כללי; ולא לחנם היה כמעט הדבר האחרון, שכתב פייאֶרברג, זה ה«מכתב הגלוי למר ברדיטשבסקי»,

שבו אנו מוצאים התנגדות נמרצת לה«ערכים החדשים», שהם צריכים לעשותנו בני־אדם בלבד, שמתיחסים בשלילה לכל ערכי־היהדות («הכל הם צריכים לקחת מן האחרים: כל ערכיהם וערכי־חייהם, כל חייהם ואופנם לחיות, כל מחשבותיהם ודרכם לחשוב, כל יחוסיהם להעולם ודרכם להתיחס, כל קערתם הם צריכים להפוך על פיה»—ברדיצ׳בסקי), ב«מכתב גלוי» זה אנו מוצאים דברים מצוינים כאלה:

«היהדות לא גמרה עוד את חשבונותיה עם (ה)תבל ולא בקרוב תגמור» (עמ׳ 121), או: «הנצחון העברי הוא נצחון הספר בתבל» (עמ׳ 125).

ורעיון גדול זה—שהיהדות המצורפת היא האנושיות עצמה בצורה לאומית—הונח גם ביסודו של סוף הספור «לאן».—«כל תקופה גדולה בחיי העם העברי היא תקופה גדולה בהיסטוריה הכללית» (עמ׳ 88), אומר נחמן בדרשתו האחרונה; ולפיכך, כשהוא מדבר על מטרתו העיקרית של הרעיון הציוני, הוא אומר בפירוש, שהתגשמותו תביא באותה הטובה עצמה, שתהא בו לישראל,—טובה עצומה כזו ממש לכל האנושיות כולה: «העם העברי צריך לשוב אל ארצו לא בשביל להמלט מן השוט והרעב, אך בשביל להניח שם יסוד לחברה חדשה ולחיים חדשים... לא חברה עברית כמושה, סחופה ודלה כזו שבגולה, אך חברה עברית חיה, בריאה ורעננה... חברה, שתהיה למופת עוד (ה)פעם לכל התבל, כמו שהיתה בשעתה החברה העתיקה של היהדות... חברה, שתתן חיים, שאיפה ותקוה והתעוררות למעשים חדשים לכל (ה)תבל כולה...» (עמ׳ 27).

ואת הרעיון הגדול הזה הביע ביתר בהירות במאמרו: «ספרותנו היפה והובותיה», שנדפס ב«המליץ» חודש אחד קודם פטירתו. בו הוא מטעים, שהספרים העתיקים שלנו גם הם, למרות כל צביעתם הלאומית, יש להם תוכן אנושי־כללי, ספר־תהלים שלנו הוא לו «הספר הגדול, המביע את רגשי האנושיות כלה»,—«ספר־התפלה הגדול, שבו ,יודוך עמים, אלהים, יודוך עמים כֻּלם׳ ובו יודיעו את שאיפתם הקדושה לקדושת־החיים ולכל רם ונשגב»; וספר זה הוא «הספר הגדול, שאי־אפשר לנו לתאר את מצב־התרבות בלעדיו יותר משלא נוכל לתאר לנו עתה את מצב־התרבות בלי כל המצאות המאה הזאת» (עמ׳ 133). וספרים ממין זה הוא תובע גם מספרותנו החדשה, הוא אומר: «לו היו לנו בעלי כשרונות אמתיים, בעלי־כשרונות, שלבם רחב וגדול כדי שיתכנס בו עולמנו עם כל מראיו וצבעיו, היו יכולים לעשות את ספרותנו לספרות כללית, כי היש לך שאלה יותר ארורה, המוכיחה יותר על חסרונות החברה, משאלת היהודים?» (עמ׳ 134). והמלות «שאלת־היהודים» כוללות בעיניו דבר יותר רחב ומקיף ממה שהן כוללות בעיני־אחרים. כל האנומאַליות שבחיינו הגשמיים והרוחנים כלולות ב«שאלת־היהודים»; וכל אלו באו רובן ככולן מתוך היחס המשונה,

שהעולם החיצוני מתיחס אלינו כמעט מיום היותנו, ועל־כן היתה צריכה ויכולה הספרות הלאומית שלנו, שהיתה מתארת את כל צרותינו, ביחד עם כל תכונותינו המיוחדות, להיות ספרות אנושית־כללית. «לו היו בקרבנו סופרים כ ד ו ס ט ו ׳ י ֶ ב ס ק י, — אומר פייאֶרברג —, היו ממלאים כל חללו של עולם בנחלי־דמעות תחת הרעל, אשר שפך העולם אל לבבנו. המה הרעילו את דמנו וימררו את חיינו — נזרוק נא אנחנו טפות רעל מדמנו החוצה, יאמרו המה, כי לא אנשים אנחנו, כי אם שֵׁדי־שחת וזעומי־אלהים; אבל מי עשה אותנו לזוָעה? מי שפך הרעל אל לבבנו? מי ברא בקרבנו אנשים כ ש י י ל ו ק או (בתואר יותר נורא) אנשים — כּבְתו? מי נתן לנו את ה,קהל'? מי עשה אותנו לאומללים נצחיים? מי כלא את רוחנו בקרבנו ולא נתן לו מקום להגָלות בין החיים?... — — — אם רעים וחטאים הננו — אשמותינו על ראשם תחולנה! — עלינו לחולל מהפכה גדולה כזאת בחיים המוסריים של האנושיות, עד שיתעוררו כל הלבבות להרגיש את ענינו הנורא ועד שימולא החזיון: ,ולקחום עמים והביאום אל אדמתם' לא מצד מבט דתי ודיפלומטי, כי אם מהתעוררות האנושיות לרפא את העם, אשר כה הרבתה פצעיו חנם, כי איה אֲטום עברי אחד, שלא יסבול סבל רוחני?» (עמ' 134—135).

קולו של שיילוק עצמו נשמע בדברים הנוראים האלו, — קולו של שיילוק בשעה שהוא מבאר, מפני־מה הוא רוצה להתנקם בזעומי־נפשו: וכי היהודי אינו אדם כמותכם, אינו סובל כמותכם, אינו שוחק כמותכם — ואינו בוכה כמותכם, אינו חי כמותכם ואינו מת כמותכם, — ולמה תרבו פצעיו חנם? למה הבדלתם אותו לרעה מכל בני־האדם שעל־פני־האדמה? — ומחאה עצומה זו, זו הקובלנה הנוראה' שהיהדות מגשת בזה על האנושיות כולה, כלום אין היא א נ ו ש י ת לגמרה? וכלום היצירות העבריות, שבהן היתה מתגשמת קובלנה זו, לא היו נעשות, עם כל ל א ו מ י ו ת ן, א נ ו ש י ו ת ־ כ ל ל י ו ת לגמרן? —

ואת מאמרו «ספרותנו היפה וחובותיה» גומר פייאֶרברג בדברים מצוינים אלה: «הן זאת לא יכחיש כל איש, כי, אם פעלנו מאומה לטובת האנושיות, היתה פעולתנו אך על שדה־הספרות: אנחנו נתַנו מתוך חוגנו הלאומי והחברתי מחשבות גדולות, שהיו לנחלה לכל האנושיות. תנו־נא, סופרינו, גם אתם בזמננו, מתוך חוגכם הלאומי ומצבכם החברתי, מחשבות גדולות, שתִזכינה להתנחל בכל הספרות; הביעו נא ביצירותיכם את ה,מלה האחרונה' של השאיפה האנושית, ואז תהיה הספרות מאליה לספרות כללית» (עמ' 136).

זוהי, לדעתי, ה«צוואה הספרותית» של המספר רב־הכשרון, שמֵת בלא־עתו. הוא לא הספיק לבטא אותה בבהירות יתרה ומכל־שכן להגשימה ביצירות פיוטיות נאות; אבל גם רמיזות אלו יש בהן הַפְרָאָה ציורית גדולה. אי־בהירות זו עצמה היא אחת מן הסבות, שבשבילן נתחבב פייאֶרברג כמעט על כל קוראינו

וסופרינו ובשבילן הפריזו על מדת־שבחם של ציוריו, שבאמת יש הרבה ליקויים בצד הציורי שלהם: הכל מרגישים, שבציורים אלה חֲבוּיָה מלה חדשה, שלא הספיק המספר לבטאה במילואה, כנורו של המשורר—אם נדבר בלשונו של ביאליק — היה „נפש חיה וממללה", והמשורר היה מוסר לו את רז־לבו, וידו היתה מדובבת את כל הנימין שבו—

אַךְ רָז אֶחָד
בְּקִרְבּוֹ הִכְחִיד;
סְחוֹר־סְחוֹר לוֹ
אֶצְבְּעוֹתָיו פִּזְזוּ,

וְנִימָה אַחַת
אִלְּמָה נִשְׁאֲרָה,
אִלְּמָה נִשְׁאֲרָה
עַד הַיּוֹם...

דומה, כאילו לקח עמו פייארברג הצעיר אל קברו המוקדם איזה אוצר ספון של רעיונות ושל ציורים, שאפשר היה להעשיר בו את ספרותנו כולה, ואפשר—גם את הספרות האנושית הכללית, איזו שירה חדשה ונאדרת נקברה ביחד עם המספר־המשורר, ואין אדם, שאֵליו יתאימו דבריו של המשורר הלאומי, שהמנוח היה קרוב אליו כל־כך ברוח ובמדה ידועה נמצא גם תחת השפעתו הבלתי־אמצעית,—משורר־„המתמיד",—שֶׁשָּׁר:

הָיָה אִישׁ
וּרְאוּ: אֵינֶנּוּ עוֹד...
קוֹדֶם זְמַנּוֹ
מֵת הָאִישׁ הַזֶּה;
וְשִׁירַת־חַיָּיו
בְּאֶמְצַע נִפְסְקָה,

וְצַר! עוֹד מִזְמוֹר
אֶחָד הָיָה־לּוֹ —
וְהִנֵּה אָבַד
הַמִּזְמוֹר לָעַד,
אָבַד לָעַד!...

.II

תחת שתי השפעות עיקריות נמצא כל אדם מתחילת־בריָאתו: תחת השפעתה של סביבתו הפרטית ותחת ההשפעה של הסביבה הכללית, את זו האחרונה אנו מכנים בשם „רוח־הזמן".

אילו היה צורך בדבר להוכיח, שהשפעתה של הסביבה הכללית, של „רוח־הזמן", חזקה היא לאין־ערך מהשפעתה של הסביבה הפרטית, אפשר היה להביא בתור ראיה נצחת את תולדותיו של פייאֶרברג.

מרדכי זאב פייארברג נולד לאביו ר' שמעון השוחט בתשיעי לתשרי שנת תרל"ה ($^{20}/_{8}$ לספטמבר, 1874) בעיר הקטנה נובוגראד־ווהלינסק' שנקראת בפיהם של היהודים בשמה הישן „זוואַהיל" (פלך־ווהלִיניה).

אביו, ר' שמעון השוחט, היה עני מדוכא ואדוק באמונתו במדה נפרזת, — מאמין נלהב, שרגשו העצום העביר אותו על דעתו ועשה אותו לפעמים קנאי קיצוני; אבל אותו רגש עצמו עשה אותו אדם בלתי־מצוי, שאפשר שלא לאהבו, אבל אי־אפשר שלא לכבדו, למרות כל הניגוד העצום, שהיה בין השוחט שמעון פייאֶרברג ובין בנו, היה המספר המצוין יורשו הרוחני של השוחט הקנאי במובן העמוק של מלה זו: רגשותיו העמוקים והעצומים, שהיו פיוטיים־דתיים ופיוטיים־פילוסופיים, היו מהדורה חדשה ומתוקנת מרגשות־הקנאות של אביו האדוק. חבריו הצעירים של המנוח רגילים לספר נוראות על האב הקנאי והצייקן; כל מה שהם מספרים הוא, אפשר, אמת לאמתה; אלא שהם שוכחים את מקורן של הרדיפות, שרדף האב את בנו שנתפקר: הם שוכחים, שרדיפות אלו היו נובעות מהכרה עמוקה של מאמין בלתי־מתפלסף, שהוא מחויב להציל את בנו מן הגיהינום, יהא באיזה מחיר שיהיה. רק לאב כזה יכול להיות בן כפייאֶרברג. לאב אינדיפֶרנטי, שאחת היא לו, אם בנו יהא צדיק או רשע, ושאינו רודף את בנו על דעותיו (ואנו הרי לא באב־פילוסוף או באב־חקרן מדברים כאן), אי־אפשר שיהא בן בעל נפש רַגֶשת ופיוטית כפייאֶרברג, שהרי אף לו, לעצמו, אין שום הרגשות עמוקות.

כמו שאמרתי, נולד מרדכי זאב בעיר הקטנה נובוגראד־ווהלינסק. אך זמן מועט לאחר שנולד בנו זה, יָצא ר' שמעון השוחט לדור בכפר סמוך לעיר זו, שנקרא בשם הילסק. שם בילה הנער הרך את שנות־ילדותו הראשונות. כמו את ביאליק וטשרניחובסקי אפשר לחשוב גם את פייארברג לבן־כפר; ובזה אפשר לבאר הרבה מן הקווים והשרטוטים המיוחדים של יצירתו. הניגוד שבין הטבע העשיר והנחמד של הכפר ובין החיים הדלים והמנוולים, שראה בבתי־היהודים גם בכפר גם בעיר, אי־אפשר היה לו שלא לבוא לידי גילוי ביצירותיו הפיוטיות. כמו בשיריו של ביאליק, כך אנו מוצאים כִמעט בכל עמוד ועמוד מספוריו של פייאֶרברג תֵאורים נפלאים מן הקונטראַסטים שבין הטבע ובין—חיי־היהודים. אם ספוריו של פייארברג מצטיינים בציורי־טבע נפלאים ובמעוף־דמיון רם, אפשר לראות גם בזה את השפעתם של חיי־הכפר על נפשו הרכה והמִתְרַשֶמֶת של הילד.

בשנת תרמ"ו, כשמלאו למרדכי זאב כאחת־עשרה שנה, חזר אביו להשתקע בנובוגראַד־ווהלינסק, ושם דרו האב ובנו וכל משפחתו עד יום־מותו של המספר. בכפר לִמד האב את בנו בעצמו, ואולם בעיר מסר אותו למלמד; והנער לָמד בחדר כארבע שנים רצופות, עד שנת תרמ"ט. מה למד? — מובן מאליו, — מתחילה «חומש ורש"י» ואחר־כך — גמרא ורש"י. נביאים וכתובים לא למד אז כמעט כלל; ואף את האגדה התלמודית לא הכיר עדיין: הרי בדברי־הנְבִיאים ובאגדות התלמודיות

אין מקום לחריפות ואין בהם גם «נפקא־מינה לדינא», ובכן איזה צורך יש ללמדם?... ואולם הנער הצעיר לא מצא ספוקו בדינים וגם לא בפלפול החריף. לבו בקש שירה, מזון פיוטי ללֵב ולדמיון, ומאחר שלא מצא אותם, התרשל בלימוד־התלמוד ונחשב בעיניהם של רבותיו ל«מוח־מטומטם». ידיעותיו בהלכה התלמודית נשארו שטחיות, בתוספות ומהרש״א לא התעמק ופוסקים כמעט לא יָדע כלל.

ולעומת זה התגבר בו כח־הדמיון, הוא נעשה חולם בהקיץ. מה שלא נתנה לו המציאות מצא בעולם־הפנטסיה הבלתי־מוגבל, הוא התכנס לתוך עצמו, נבדל מחבריו, התרחק משעשועי־הילדות — וחזה חזיונות דמיוניים. «חפני בעל־דמיון» — קרא פייאֶרברג לעצמו. מכיריו חשבו אותו לילד, שאין בו רוח־חיים, סר וזעף תמיד, מתבודד ומפחד תמיד; ואמנם, כן היה: הוא נעשה בילדותו, כ נ ח מ ן ב ן ־ ה ר ב גבורו, זקן בלא זמנו. ואולם דֵי שלומים על גֶזֶל־עלומיו מצא בעולם־הדמיון, שיָצר לו, שם היה הכל חי, הכל מלא יופי והוד, כרובים ושרפים היו במחיצה אחת עמו, ד ו ד מלך־ישראל נמשח על־ידי ש מ ו א ל לעיניו, א ל י ה ו נלחם בפניו עם נביאי־הבעל בהר־ה כ ר מ ל, ולעיניו אירעו המאורע הכביר והמלא־הוד של מתן־תורה בהר־סיני והמאורע המחריד והמלא־בלהות של גלות־ספרד בשנת רנ״ב...

כך בִּלה המספר־לעתיד את ראשית־ילדותו בשני עולמות: עולם של «רבי» וחדר ורצוּעה ואב קנאי ועיר מרופשת ויהודים מנוולים ומדולדלים, מצד אחד, ועולם של מלאכים ונביאים ומלכים ומחזות־מלאים הוד־יפעה והוד־מורא, מן הצד שני...

בשנת תרמ״ט הוציא אותו אביו מן החדר והכניסו אל בית־המדרש לחסידי־צֶ׳רנוביל, — והנער בן־חמש־העשרה נעשה «בחור של בית־המדרש».

ובבית־המדרש היה עוד אֵילו «בחורים», שכבר הספיקו ל«הריח בריח־ההשכלה». אי־אפשר היה, איפוא, שלא תתדבק גם במרדכי־זאב זו המחלה הממארת, מחלת־ה«השכלה», שלא פסחה על שום צעיר עברי בית־מדרשי, אם רק נפש מרגשת היתה לו. הנער קרא מתחילה את «אביעזר» לרמ״א ג י נ צ ב ו ר ג, ואחר־כך את ספוריהם של מ אַ פ ו, ס מ ו ל נ ס ק י ן ו ב ר ו דֶ ס ואת שיריהם של ג ו ר ד ו ן ושני ה לֶ בֶ נ ס ו נ י ם וגם את ספריהם של ר׳ י צ ח ק ד ו ב לֶ ו י נ ז ו ן ור׳ מ ש ה ל י ב ל י ל י י נ ב ל ו ם. הבחור של בית־המדרש נעשה משכיל ואפיקורוס. כל זה היה מ ו כ ר ח: כל זה אירע כמעט לכל בחורי־בית־המדרש גם בשנות השישים והשבעים. ואולם קו חדש ומצוין אחד ניכר כאן: מרדכי־זאב התחיל, לאחר שנתפקר, קורא לא רק את התנ״ך בעיון מרובה, אלא גם את אגדות־התלמוד ואת המדרשים. הוא בקש מזון ללבו ודמיונו לא רק בספרות החדשה, אלא גם בספרות העתיקה שלנו. ידוע, כמה היו ה«מתפקרים» שלנו

בשנות־השבעים שונאים את התלמוד ומלגלגים על הגוזמאות שבאגדותיו. כ ב י א ל י ק הרגיש גם פייאֶרברג מידי, שהאגדה התלמודית היא המשך מן הספרות הפיוטית של המקרא ושהיא מעיָן לא־אכזב של שירה עממית וחזיונות־קסם לאומיים.

ובימים הללו התחיל אביו חושב שתי מחשבות על בנו: ראשית, צריך לבצר את מעמדו בחיים, ושנית, צריך להשיאו אשה. קודם־כל, רצה להנחילו את ה«חלף» וללמדו הלכות־שחיטה. אבל לבו הרך של בעל־«העגל» לא הלך אחר אומנותו הקשה של אביו. האב האשים בַּכּל, כמובן, את ה«ספרים החיצונים», שהיו נושרים מחיקו של בנו, — והמלחמה הישנה־הנושנה בין האבות והבנים התחילה. הבֵּן־העלם היה מקולל ומחורף בפי אביו ואמו ואחותו הגדולה ובעלה וכל קרוביו, ולפעמים היה ה«בחור־החתן» מקבל גם «מתנות־יד»... ואף לדבר על לבו נִסו אבותיו וקרוביו, ואף לאַיים עליו השתדלו, — אבל הכל ללא־הועיל. ה«קליפה גברה». כמה פעמים לא אכל ולא שתה הבן־ה«אפיקורוס» והרבה פעמים הוכרח ללון מחוץ לבית־אבותיו. אבל העם המעשי, עם־ישראל, יודע סגולה בדוקה כדי למנוע את הבנים הצעירים מל«התעסק בהבלים»: צריך לתת «ריחיים על צואריהם», ואז יהיו יהודים ככל היהודים: יתחילו לבקש פרנסה — וממילא ישכחו את כל ה«הבלים» הללו. ובכן מהר השוחט ר' שמעון פייאֶרברג להביא את מרדכי־זאב בנו בברית־האֵרוסים עם בתו של שוחט מעיר קטנה אחרת. זה היה בשנת תרנ"א, כשהיה פייאֶרברג בן י"ח שנה. ב מ ק ר ה היתה הכלה צעירה יפה ונחמדת ובעלת לב רַגש, ופייאֶרברג אהב אותה מאד, — כמובן, לאחר האירוסים. הוא הרגיש את עצמו מאושר. — אבל בשעת־אשרו זו כבר ארב לו המות. הוא הצטנן כשבא עם אביו לעיר־מגוריה של הכלה כדי לכתוב «תנאים», והצטננות זו קֵרבה את מיתתו. בריאותו היתה רופפת אף קודם־לכן, והגוף החלש לא יכול לנשוא את המחלה, שגרמה לו ההצטננות. הוא התחיל משתעל וחש כאב בצלעו השמאלית. אבותיו לא שמו לב למחלתו, שחשבו אותה קלה ועוברת. ואולם שקידתו העצומה על הספרות העתיקה והחדשה ועינויי־נפשו הפנימיים והרדיפות הבלתי־פוסקות שסבל, ביחד עם מחלתו, מחלת שחפת־הגרון, הצעידוהו אל הקבר במבחר ימי־בחרותו.

כי באותם הימים, שבהם הוסיף למראית־עין ללמוד בבית־המדרש, כבר התחיל קורא ספרי־חקירה ומתעמק בהם. את ה«כוזרי» כמעט ידע על־פה וחבֵּב אותו ואת מחברו בכל חום־עלומיו. הוא קרא אז גם את «מורה־הנבוכים», את «דור דור ודורשיו», וביחוד צלל בנבָכָיו של הספר «מורה־נבוכי־הזמן». כל אלה הרסו מעט־מעט את עולמו הישן, ועולם חדש התחיל מתרקם בו. ואולם העולם הישן התקומם לעולם החדש בכל תוקף. לא בלא מלחמה פנימית עצומה עזב פייאֶרברג את אלילי־נעוריו, את האמונות המסורות והמקובלות. כל מה שסבל נ ח מ ן ב ן

הרב ב«לאן ?»׳ סבל פייאֶרברג עצמו׳ בכֹּל היה מסופק—ודרך לא יָדע בהחלט. הוא לא האמין עוד—ו ר צ ה להאמין׳ הוא כפר—והתחרט׳ «נתפקר» יותר ויותר—ובכה על חטאיו... ובעצם הזמן הזה׳ כשהיה דווי ומדוכא עד דכדוכה של נפש מיסורים פנימיים׳ מספקות וחרטה, מהרהורים ותשובה׳—נתעלה להיות ה«אפיקורוס של העיר»׳ הוא נעשה בעיניהם של בני־העיר «ירבעם בן־נבט»׳ חוטא ומחטיא את הרבים׳ כי אליו נתחברו שנים־שלשה צעירים מבחורי־בית־המדרש׳ שהשפעתו עליהם היתה גדולה׳ וחבורה קטנה זו נועזה לבקר את המקובל ולשלול הרבה מן המסור !—«כל אנשי העיר—מספר אחד מבני־החבורה—החלו לרדפנו ולקללנו׳ והרדיפות היו איומות מאד: גֵרשו אותנו מכל בתי־התפלה׳ שרפו את ספרינו׳ אשר מצאו אצלנו׳ דמינו נשפך כמים בראש כל חוצות׳ הכו אותנו במקלות וירדפונו על כל מדרך־כף־רגלינו»׳ וזה אירע לא בשנת תרי״ג אף לא בשנת תרכ״ג׳ אלא בשנת תרנ״ג׳ רק לפני עשרות־שנים אחדות !...

כל זה פעל פעולה רעה מאד על בריאותו של המספר׳ אביו הקשִיח את לבו ממנו ואפילו אוכל היה חוסך מבנו׳ התמרמרותו של האב־השוחט גדלה ביותר מפני שהיה מתירָא׳ שמא תזיק אפיקורסות זו של בנו לפרנסתו : שוחט—ובנו הוא חוטא ומחטיא !—והילכך בקש תחבולה חדשה כדי להוציא את ה«הבלים» מלבו של בנו׳ בקש ומצא׳

לאשתו היתה חנות קטנה׳ שבִּתו הבכירה היתה עסוקה בה׳ נמלך וגזר על פייאֶרברג׳ שיעמוד ה ו א בחנות וימכור חָלב בעד פרוטה ומחצה׳ סוכר בעד שתי פרוטות וטה בעד חצי־פרוטה... הבן הלא־יצלח לא יָדע׳ כמובן׳ לנהל «מסחר» גדול זה—׳ ואז לא היו דֵי חרפות בפיה של אחותו הבכירה על «אחיה התם»׳ שהוא מחוסר־כשרון—להיות חָנווני׳ והוא נשא וסבל את הכל בדומיה׳ כבר היה אז חולה מאד וכבר נשא וסבל אז בלבו האָנוש גם יסורים אחרים : מחותנו׳ שנודעה לו מחלתו של חתן־בתו׳ דרש «לקרוע את התנאים»׳ ודרישתו נתמלאה למרות רצונה של הכלה׳ כל זה רופף את בריאותו לגמרה׳ ובחורף שנת תרנ״ו׳—אותו חורף׳ שבו התחיל לכתוב לא רק שירים ומליצות (כאלה כתב עוד בתחילת־«התמשכלותו»)׳ אלא גם דברים׳ שיֵש להם ערך ספרותי׳— הוכרח לנסוע ל ו ו א ר ש ה כדי לדרוש ברופאים׳ אגב׳ רצה להתוודע בווארשה— «עיר מלאה חכמים וסופרים»—אל סופרי־ישראל ולשאול מפיהם עצה׳ באיזה מקצוע ספרותי ראוי לו לבחור׳ נחום ס ו ק ו ל ו ב אִמץ את רוחו ויעץ לו׳ שלא יכתוב שירים׳ אלא יעסוק בפרוזה׳ הוא רצה להשאר בווארשה׳ אבל הרופא גזר עליו׳ שיסע למעון־קיץ׳ אז יצא ל ס ל א ב ו ט ה ׳ שהיא ידועה ביער הגדול שלה ובאוירה הצח׳ בריאותו הוטבה׳ אבל לשוב לאיתנו לא היה יכול׳ בסוף־הקיץ חזר לגובוגראד־ והלינסקי׳ ששם מצא «חייט ניקולאַיובי» זקן׳ שספר לו הרבה מחייהם של

הקאנטוניסטים בימי ניקולאי הראשון. על־פי הספורים הללו כתב את ספורו «יעקב השומר», שנדפס ב«הצפירה» בסוף־החורף של שנת תרנ״ז. זה היה הדבר הספרותי הראשון, שהדפיס פייאֶרברג בימי־חייו, — והוא אז בן עשרים ושתים שנה.

את הקיץ תרנ״ז בלה שוב בסלאבוטה; ואז נדפס ב«השלח» ציורו «העגל». לשמחתו לא היה קץ: «אחד־העם» בכבודו ובעצמו רצה את פעלו! כמו לביאליק, היה «אחד־העם» גם לפייארברג אידיאל רם מיום שהתחיל לקרוא את הספרות החדשה ונשאר לו מורה ומדריך עד יום־מותו. קל, איפוא, לשער, כמה שמח הצעיר הנלהב כשנתקבל ציורו ב«השלח» של «אחד־העם». וביחוד. לאחר שציורו «הצללים», ששלח בשביל «השלח» זמן מועט קודם־לכן, לא נתקבל לדפוס.

בסוף־הקיץ של שנת תרנ״ז חזר פייארברג לנובוגראד־ווהלינסק. מובן מאליו, שהאב לא פסק מלהתקוטט בבנו על אפיקורסותו אף־על־פי שזה לא היה תלוי עוד בדעתו: הרי החלק לעולם־הבא אינו תלוי כלל במה שהבן מרוויח כסף או אינו מרוויח. אף־על־פי־כן הוקלו רדיפותיו מעליו ורוח־ששון לבשהו. בחורף תרנ״ז כתב ב«המליץ» את שני ה«מכתבים מווהלין», שבאו בסוף הקובץ של כל כתביו. הוא לא הוסיף לכתוב «מכתבים» כאלה מפני שלא קבל שכרם. — ובאותם הימים התחיל משתלם בידיעה של הלשון הרוסית וספרותה, ובקובץ־המכתבים של המנוח, ששלח אלי אחד מחבריו, יש משפט מלא־ענין של פייארברג על ה«אבות והבנים» של טורגֶניוב. גם גרמנית למד עוד קודם־לכן, אך לא עשה בה חַיִל. בכלל אפשר לומר, שעל פייארברג כמעט לא פעלו הספרויות הלועזיות כלל: הוא — כולו עברי, כולו מקורי; זהו אחד מחסרונותיו, אבל גם אחד מיתרונותיו היותר גדולים.

ובאותו חורף עסק הרבה בעניני־הציוניות. הוא יסד בעירו אגודה ציונית, הטיף בעברית ובז׳ארגון על התחיה הלאומית, על מהות־היהדות, על המוסר הלאומי. הוא נסע לז׳יטומיר ולקוֹרֶץ והטיף גם שם לציוניות. בכל הנוגע לציוניות ולאומיות נמצא פייארברג תחת השפעתו המוחלטת של «אחד־העם».

העבודה המרובה הגבירה את מחלתו. ובקיץ תרנ״ז חזר ונשלח לסלאבוטה. כדי שיהיו מזונותיו בטוחים, פנו חבריו אל «אחד־העם», שיבוא לעזרתו; בהשתדלותו של זה האחרון קצב לו רק״ז וויסוצקי תמיכה חדשית קטנה, שקבל במשך שנה שלמה. ביחד עם זה קבל אז שכר־סופרים בעד «בערב» ו«הקמיע», שנדפסו אז ב«השלח», ובעד «הצללים» ו«ליל־אביב», שנדפסו ב«לוח־אחיאסף».

ובמוחו נתרקמו אז שתי מחשבות גדולות, אחת מהן הספיק להוציא לפועל והשניה נשארה מחשבה טובה בלבד.

הוא התחיל כותב אז ספור, שמתחילה קרא לו בשם ה«אפיקורס» ואחר־כך—בשם «לאן ?»—. הרבה מן האַבטוביוגראפיה יש בספור זה, כמו בכל ספרי, שהוא «מפעל־חיים» של מספר חשוב. אפילו מיתתו של נחמן בן־הרב היתה צריכה לבוא מתוך הצטננות,—מתוך אותה סבה ממש, שבאה מיתתו של פייארברג; ורק על־פי תביעתו של «אחד־העם» נשתנה סופו של «לאן ?» והיה לְמַה שהוא עכשיו. את כל נפשו השקיע פייארברג בספורו זה: «הוא התרומם אז מעל להחיים הפשוטים לאטמוספירה אחרת, שאין בה מיסוריו של העולם השפל ואף לא מתענוגותיו. שעות שלמות ישב בגב שחוח וכפוף, בעינים כהות ולֵאות ובפנים לבָנים כשיד ועבד את עבודתו בשקידה גדולה ועצומה ובתענוג נפשי». כך מעיד עליו אחד מחבריו, ונאמנת עלינו עדותו. באופן אחר אין ספורים כ«לאן ? יכולים להיות נכתבים.

ועוד ספר אחד היה רוצה לכתוב בשם «ישראל בעל־שֵׁם». במכתבו מיום 6 לאוקטובר, 1898, הוא כותב לאחד מחבריו על מפעל ספרו̇תי זה, שעלה במחשבתו, כדברים האלה: «הרעיון הזה הוא גדול וקדוש בעיני כל־כך, עד כי יֵצר לי מאד, פן לא תבוא עד תכליתו ולא תקיף את כל צדדיו הרבים כפי שעלה במחשבה לפני להבראות. חרפה היא לעמנו, לטעמו המָשחת ולעבדותו לברק חיצוני, אם לא נכתבו עד הנה מאה ספרים ע״ד התנועה הגדולה והכבירה הזאת (כלומר החסידות) ועל דבר האדם הגדול מיסדה, הן מה שהיה האיש—נחוץ להתבונן בו הרבה. הוא לא היה מלמד נבזה או נוכל משחית, כאשר תארו לנו ‚משכילינו' מדור העבר. ואני מקוה להיות דן אוביֶקטיבי, להתבונן אל המראות ולחדור אל תוכם, אבל לא להיות שופט עליהם».

אך בעוד הוא מכין את עצמו לכתוב ספר קַפיטאלי זה וחושב מחשבות להשיג באמצעותו של «אחד־העם» חומר מדעי מחכמי־אודיסה, ר' ד ו ד כ ה נ א ור' ש מ ע ו ן ד ו ב נ ו ב, התחיל מרגיש יותר ויותר, שכחותיו הולכים ודלים. הוא חש, שקרב קצו. ביום ד', י״ט לאדר תרנ״ט, לא יכול עוד לרדת מעל מטתו, ולאחר גסיסה נוראה, שנמשכה כשלשים ושש שעות בלא שהסתתרה בינתו עד עשרה רגעים קודם פטירתו, גָוע המספר הצעיר ביום ה', כ' לאדר שני, תרנ״ט, במבחר ימי־עלומיו, בן עשרים וארבע שנים.

«מי שהאלים אוהבים אותו מת בבחרותו», אומרים היוונים. גם מ י כ ה י ו ס ף לֶ בֶ נ ס ו ן ומ. צ. מ א נֶ ה מתו כשהגיעו לשנותיו של פייארברג, וכעזבונם הספרותי, כך גם ירושת־הנחלה, שהשאיר לנו מרדכי זאב פייארברג, למרות כל הליקויים שלה והמגעֶרת שבה, תשָאר בספרותו̇ של עמנו ובתולדותיה של התפתחותו הרוחנית בת־אַלְמָוֶת.

ש׳ בֶּן־צִיּוֹן׳

מאמר ראשון׳

ש׳ בן־ציון׳ שעוד לפני המלחמה יָצאו בארץ־ישראל שני כרכים גדולים של כתביו 1)׳ אינו גאון׳ חסר הוא לכך את המעוף הרם ואת האופק הרחב ואת התפיסה העמוקה׳ כשהוא רוצה לכתוב «דבר גדול»׳ כשהוא רוצה ליצור יצירה׳ ש«זרועות־עולם» לה׳ דוגמת «מגילת־האש» הוא מוליד נְפָלים כ«רחל» ו«שבט»׳ שהכל בהם מעושה׳ מלאכותי ומליצי־נפוח׳ אז הוא קורא לעזרה מליצות מקראיות משונות ומלות תלמודיות זרות ומוזרות׳ אז הוא מתחכם—וחושב׳ שהוא עמוק׳ «מִתְמַלֵּךְ»—וחושב׳ שהוא נשגב׳ אז הוא רוצה לעלות למעלה מכשרונו—ויורד למטה ממנו׳ רוצה לשבת על כתפי־עצמו—והוא מטפס ועולה בלי משים על כתפי־אחרים׳ חיקוי וסלסול מליצי אתה מוצא ב«רחל» ו«שבט»׳ ובמבחר־ציוריו יש התחכמות׳ בציורו הנחמד «משי»׳ למשל׳ אתה מוצא פראַזה כזו; «נשיקה׳ שאלת שלום כנהוג (מפוזר על־ידי המחבר)׳ ומצדו בהילות וקריאות של תימה כנהוג׳ אלא ששכח לבקשני לפשוט את אדרתי ולשבת׳ אף שגם זה מן המנהג (כנ״ל)׳ אבל אני עשיתי זאת מדעת עצמי׳ מפני שכך נוהגין (כנ״ל) עם ידיד־נעורים»׳ ואת הרשימה «מכתב גדול...»׳ שאינה כולה אלא שיר נחמד בפרוזה׳ אי־אפשר היה לו לגמור בלא האֶפֶקט הבאַנאַלי בדבר «ווירה מיחאַילובנה׳ בת המלמד מסלוצק»׳ שלא ידעה—או עשתה עצמה כלא יודעת—לבטא את המלות: «לשנה הבאה בירושלים»׳

ולא רק מהתחכמות׳ אלא גם מדברנות לא ניצל ש׳ בן־צִיון׳ כזו יש׳ למשל׳ ב«אותות־זכרון»׳ כשהוא מגיע להכיס של שְׁנָצִים׳ שהיה בו עפר ארץ־ישראל (עיין כרך ב׳ עמ׳ 229—230)׳

ובעקב ההתחכמות והדברנות אוחזת תמיד גם החקרנות׳ כמה פעמים מתחקר המחבר עצמו ויותר מזה «חוקרים» גבוריו׳ ואפילו הילדים שבספוריו׳ שכל־כך הצליח לחדור אל תוך נשמותיהם׳ נעשים חַשְׁבָּנִים וחקרנים לפעמים במדה יוצאת מגדר־גילם (עיין למשל׳ ב«נפש רצוצה»׳ פיסקה: «בהרהורים רעים»׳ II׳ במקום שהנער המתפלל מתחקר בדבר עקידת־יצחק

---

1) כתבי ש׳ בן־ציון׳ ערוכים ומוגהים מחדש על־ידי המחבר. כרך ראשון׳ בשני ספרים: א׳—בדור יורד; ב׳—נפש רצוצה׳ כרך ב׳ בשני ספרים: א׳—בדור עובר; ב׳—מתוך ההפכה׳ יפו תרע״ד׳

והאכילה מעץ־הדעת, ועוד, ובא בטענות על התורה ועל התלמוד ועל רבונו של עולם עצמו — ומסתייע באיוב !).

ואף־על־פי־כן ש. בן־ציון הוא אחד מן המספרים העבריים המועטים, שהם ראויים לשם זה.

כי ש. בן־ציון הוא לא רק מספר בעל־כשרון. הוא — מדרגה חדשה של התפתחות בספרותנו הספורית החדשה.

רגילים לחשבו לתלמידו של מנדלי מוכר־ספרים. בנוגע לסגנון כך הוא במדה ידועה. אני אומר «במדה ידועה» מפני שסגנונו של ש. בן־ציון יש לו צביעה מיוחדת לעצמה. מצד אחד, אין בו הפשטות הגאונית של הסגנון המנדלאי — זו שעדיין לא הצליחו מבקרינו להעריכה כל צרכה. ש. בן־ציון מתגדר ומתהדר הוא במלות תלמודיות משונות ובמלות ז'אַרגוניות, שאינן צריכות לגופן; ואולם, מצד שני, רך וגמיש הוא סגנונו של בן־ציון הרבה יותר מִשֶׁל מנדלי, שֶׁכְּכָל סגנון קלאַסי יש בו התאבנות ידועה ורדיפה יתֵרה אחר «ספרי־המופת» (בנידון שלנו — המשנה והמדרש). בן־ציון אינו מתירא גם ממלות מחודשות וגם מביטויים מקראיים גמורים, כשֶׁיֵּש בהם רוך וספוגיות ופיוט פנימי. מפני־כן אין סגנונו של בן־ציון קלאַסי ופחות או יותר «מעור אחד» כאותו של מנדלי; אבל הוא חי ורענן ונעים יותר בכללו, — מובן, במקומות, שלא תפסה את מסַפְּרֵנוּ אהבת ההתחכמות והזרות והרדיפה אחר ההפלאה הסגנונית.

ואולם אף במה שנוגע לתוכן בוודאי היתה השפעה מרובה למנדלי על בן־ציון; אבל — רק עד כמה ששני מְזָגים שונים ומשונים זה מזה ושני דורות שונים ומשונים זה מזה יכולים להשפיע האחד על חברו. השפעה יש כאן, «תלמידות» אין כאן. ביאליק המְספר (בעל «אריה בעל־גוף», «מאחורי הגדר», ועוד), למרות כל מקוריותו הגדולה, הוא יותר תלמידו של מנדלי מש. בן־ציון.

כי ספוריו של ש. בן־ציון קוֹרצו מחומר אחר ומשונה מִזה, שקורצו ממנו ספוריו של מנדלי. על צד האמת, לא כתב מנדלי ספורים כלל: הוא יצר אֶפּוֹס עברי; אלא שחיי־הגלות נותנים מקום לא לאֶפּוֹס נהדר ומרומם־לב, אלא לאֶפּוֹפֵּיָה על בערות ובטלנות וקבצנות מדכדכות־נפש. החיים, שתֵאר מנדלי, מוצקים וצפופים הם, כגוש אחד גדול, והם קפויים ועומדים. ההתפרדות וההתנוונות חלות בהם, השינוי אינו חל בהם. — ש. בן־ציון אינו מוכשר ליצור אֶפּוֹס; הוא יוצר ספורים ותמונות ורשימות. חומר־האדם, שהוא משמש בו, אינו מוצק עוד, אלא הוא רופף ונמצא בתקופת־המעבר. לא לחינם קרא ש. בן ציון לקבוצת־ספורים אחת בשם «בדור יורד» ולקבוצה שניה — «בדור עובר». לפנינו — או טפוסים הולכים ויורדים מעל במת־החיים או — טפוסים הולכים ועוברים לגמרם, בזמנם

של מְסַפְּרֵי־דוֹר־ההשכלה (מאַפּו, סמולנסקין, ברודס, בראַנדשטֶטֶר) עדיין היו שאלות רוחניות (שאלות־האמונה, המלחמה בהשכלה, ועוד) המניע־העיקרי—או, לכל הפחות, אחד מן המניעים העיקריים—של חיי־הגטו, ועל־כן היו סופרינו מתארים אז ברובם כלי־קודש, בחורי־ישיבה, ועוד. מגדלי הרגיש בהרגשה חריפה (אפשר, מפני שיָשב בווהליניה, ששם לא היו הלומדים המופלגים מרובים כל־כך), שהעיקר הם החיים הצבוריים והכלכליים המקולקלים של הקבוץ הישראלי. ש. בן־ציון מרחיק ללכת אף מזה. הקבוץ הישראלי פסק מלהיות מוצק ו«מעור אחד». הוא—קבוץ אך למראית־עין, ובאמת הוא הולך ונעשה עדר במובן של מלה זו בשירו הידוע של גורדון:

אִישׁ יִרְעֶה יָדוֹ, כָּל עֲמָלוֹ לְפִיהוּ,
אֵין דּוֹאֵג, אֵין חוֹלֶה בַּעֲמַל־אָחִיהוּ.

דאגת־פרנסה בלעה את הכל. המאור־שביהדות הולך ומתקדר על־ידי דאגה זעומה זו. פסקו החיים הרוחנים, פסקה פעולתו של מוסר־היהדות—הכל עושה יהודי בשביל פרנסה. «הכל נתקטן, נתחלל, נתרוקן ונסתאב. בני־העיר נזורו זה מזה, נתפרדה חֲברתם. אין ענין, אין רגש מאֻחד, אין מרכז, שינהרו אליו כל הלבבות ויתאחדו בו, אין מאור, שיצהיל את החיים האפלים וירומם את הרוח לשעה אחת, לפחות. כל אחד טבוע ומפרכס רק בדאגתו, דאגת־פרנסה, המיַבֶּשת את מוחו ולבו. דאגה זו נתדבקה בהם כפאַראַזיט ומוצצת מהם כל רגש של חיים ונחת, כל חפץ ושאיפה חברותית וצבורית, כל תשוקה ואהבה למשא־נפש, שהוא יותר נעלה, יותר נאה מן הדרישות והיסורים של חול, עניות, קבצנות נמבזה וקמצנות ברגשי־אנוש ומשאלותיו, עם־ארצות גסה, חמריות שפלה עם שפלות־ידים מַכְלִימָה, כל אחד חי רק באיגואיזם (באֶגואיסמוס) חסר־אונים שלו וצמא לפרוטה, לפרוטה ולזוז...» (מעבר לחיים, VIII). מכאן באה השאיפה ל«תכלית», לקאַריירה; מכאן בא מה שהיהודי הדתי מוכשר להקריב לקרבן את כל אמונותיו היותר יקרות—ובלבד שילַמד בנו בבית־ספר של נכרים ו«ישיג תכלית». ומכאן באה אפילו היציאה היתרה, הבהולה וקלת־הלב, לערים הגדולות ולמערב־אירופה ולאמריקה. הנה איך מבאר אותה ה«זקן» של «דור עובר»: «בורחים מפני הגזרות — שקר! גזרות רעות מאלו היו בימי־ניקולאי (הראשון), ואף־על־פי־כן יָשב לו כל אחד במקומו, לא בקשו מוֹדוֹת, והספיקה להם הפרנסה, והיתה ,נחת' בבית, וכו', היו חיים, היתה נחת, בית בישראל—אילן נטוע, שענפיו מרובים וצפרים בו ירננו. עכשיו—מוץ נדף לפני רוח עובר... בהלה, סופה תשאם ותפזרם, נחפזים, רודפים—למה? מוֹדוֹת—זה כל עולמם, ושום פרנסה אינה מספיקה להם...» («זקנים»).

שני דברים היו ממלאים את כל נשמתו של היהודי מן הדור הישן:

אלהים ופרנסה. עכשיו נעשתה הפרנסה כמעט שלטת־יחידה. היא דוחה מפניה גם את האלהים. אותו חנא בן הרב, אביו של בעל ה«נפש הרצוצה», שהוא מדקדק במצוה קלה כבחמורה, שכל ימיו ולילותיו אינם אלא תפילה ולימוד ועבודת־אלהים, מְרַמֶה במדה ובמשקל ומוכר סחורה רְקֵבה במקום טובה (עיין «נפש רצוצה», פיסקה: «ימים כתקונם», III, ו«דוגמה של חירות», I). לאהרון־דוב האדוק יש בן־יחיד, שיושב ועוסק בתורה. תאמרו: הוא לומד תורה לשמה? — אבל סופו מוכיח על תחילתו, שלא כן הדבר. על כל פנים אביו רואה בו פרה חולבת: «תורת הבן — זהו אוצרו, שחשך לו לעת־זקנה, ועכשיו כבר הגיע הזמן להכריז על הסחורה...» («עסקי־משפחה», ב׳). סוף־סוף אף שירת־העריסה של הילד העברי אומרת: «התורה היא הסחורה היותר טובה»... ומשה זה, שלכאורה יָדע רק ללמוד ולחזור וללמד ולא צלח לשום «עסק», יודע להערים ולהטמין בכובעו יותר מארבע מאות רובל, שנתנו לו החנוונים העניים כדי שיקנה בשבילם סחורה בכרך, ולומר, שאִבֵּד את הכסף... וחותנו ירא־השמים מקלסו על כך: «זהו ראש־גמרא», וחותנתו האדוקה מתפללת לה׳, שיצליח חתנה ב«ממון כשר» זה... הפרנסה קודמת לכֹּל... ומה תימה יש בדבר, אם האידֵיאַל של נער בן־תורה הוא — להיות מַלְוֶה־ברבית? (עיין «נפש רצוצה», פיסקה: «מלפני האביב», סוף V).

וכי אשם היהודי במַה שעשה את הפרנסה אלהות? — על שאלה זו יש תשובה בלתי־ישרה בספור הארוך והמצוין בריאַליותו: «חיים של פרנסה».

טוביה הראַשקובי אינו ממין היהודים הללו, שאוהבים לילך בטל ולֵיהָנות מיגיע־כפיהם של אחרים. יהודי ביסאַראַבי הוא, שאינו בטלן ושאינו מסתפק במועט כל־כך כיהודי ליטאי. הוא עובד חרוץ. הוא עושה כל מה שאפשר, נוטע טאַבאַק במקום שלא היו נוטעים אותו עד שבא הוא, ובכן — יוצר ענף חדש של פרנסה לא רק לעצמו, אלא גם לאחרים. אבל אין עצה ואין תבונה נגד שונאי־ישראל, מצד אחד, ונגד הגזירות הרעות והחוקים המיוחדים בשביל היהודים, מצד שני. הוא נלחם, מתאבק, מפרפר בידיו וברגליו — עד שהוא נופל חלל, ובנו מוכרח לנדור לאמריקה. ור׳ ניסי, בציור כליל־השלמות «איש־הקהל», זה היהודי הפיקח והחרוץ, — כלום באומה חפשית לא היה נעשה, עם כל חסרונותיו, פקיד מועיל למדינה? ומה עלה לו בתור יהודי? — הוא רעב ללחם לעת־זקנה, ממרר את חיי אשתו ובנותיו מתוך שלִבו שלו מלא מרורות כל היום, ולסוף הוא מוכרח לרמות עגונה שוממה ועלובה כדי להוציא מידה שלשה רובלים לצרכי־שבת... ש. בן־ציון הצליח להראות את שני היְצָרים שבלבו של ר׳ ניסי זה באופן נעלה («איש־הקהל», סמוך לסוף VI). והרי שני יצרים כאלה שוכנים גם בלבותיהם של כמעט כל בני־התורה שבתוכנו, כשהחיים מכריחים אותם לפשוע על פת לחם יבש ממש...

ובזה קֵרַב אותנו ש· בן־ציון לפתרונה של שאלת חמורה אחת· שהיא· אפשר· שאלת כל השאלות של היהדות בזמן הזה ושניגש לפתרונה גם מצד אחר:

הנה אנו יודעים· שעוד לפני מאה שנה לערך החרימו יהודי־גרמניה את המשורר אפרים קוה על שלא בא לבית־הכנסת ביום־הכפורים; ואך לאחר חמישים שנה· בימי היינה הו בֵּרְנֶה· נשתַּמדה מחציתה של האינטֶלִיגֶנציה הישראלית שבגרמניה· וברוסיה היו ה«משכילים» שבתוכנו משתדלים להוכיח עוד רק לפני חמישים שנה· שאין איסור לַהֲלֵך בגילוי־ראש·—ועכשיו· פחות מימי דור אחד· עוברת כמעט כל האינטלגנציה הישראלית על המצוות היותר חמורות שבתורה והמשתמדים עולים לאלפים ולרבבות· מַהי סבת הדבר? איך נעשה שינוי עיקרי כזה אפשרי במשך חמישים שנה?—משתדלים לבאר את הכל בגְרָמים חיצונים· בוודאי ובוודאי: אילמלא היציאה מן הגטו· בתי־הספר של נכרים· החוקים המעיקים· שהיהודי המדופְּלָם חפשי מהם· ועוד· אפשר· שעדיין היינו חיים כמו שחיו אבותינו ואבות־אבותינו· אבל הרי סוף־סוף גְרָם אינו סבה· כל דחיפה חיצונית אינה פועלת עד שתקדם לה סבה פנימית· שהיא מַתְנָה אותה למפרע וּמְאַפְשֶׁרֶת את פעולתה הממושכת· אמונה מוצקת כסלע וחזקה כחלמיש· שלא יכלו לה אַלפי־שנות־רדיפות ורבבות־אלפים מסרו את נפשם עליה והלכו בשמה לקראת המות כהולך בחליל·—אם אמונה כזו אינה יכולה להחזיק מעמד אף במשך חמישים שנה לאחר שהתנגשה עם חיים נכריים ובתי־ספר נכריים ו«נזידי־עדשים»· אי־אפשר להטיל ספק בדבר· שאף ליקוי פנימי יש כאן· האורב כבר יָשב לה· ליהדות· בחדר· אלא שהמתין לשעת־כושר ולדחיפה מן החוץ· פרוּצֶס של הפרדה והתנוונות היה הולך ומתגלם ביהדות הפנימית עוד קודם שחלה בה יד־זרים· ויד־זרים זו רק סיימה מה שכבר היה קרוב לבוא לידי גֶמר אף זולתה·

ופרוצס זה של התפרדות והתנוונות פנימית תאר לנו ש· בן־ציון באמנות מרובה ביצירתו החשובה: «נפש רצוצה» («ציורים מימות־ה„חדר'»)·

ש· בן־ציון יָצא מבית־המדרש הלאומי· שה«חדר» נעשה לו דבר שבקדושה· ועל־כן כבוד־משנֶה ויקר כפול לכשרונו האמָנִי· שלא זִייף את המציאות ולא תאר את ה«חדר» בצבעים שאינם שלו· ה«חדר» מצויר ב«נפש רצוצה» שחור על גבי שחור· רק כתמי־אורה מועטים אתה מוצא בו ועליהם לא האפיל ש· בן־ציון—אות הוא· שהאמת ולא המגמה נהגה את מכחולו· כתם־אורה כזה הוא ציור הלימוד ב«חדר» בלילות־החורף וההליכה הביתה לאחר לימוד זה באשון־חושך ובשירה נוגה· שתעודתה לפכח את הפחד («נפש רצוצה»· פיסקה: «בהרהורים רעים»· IV)· אבל בכללו מעורר ה«חדר»· כפי שהוא מתואר ב«נפש רצוצה»· זְוָעה ממש· נשמתו הרכה של הילד נדרסת כאן באכזריות· את

רצונו ממיתים, את ששון־החיים שבו מדכאים, את כל רגשותיו של ה«אדם הקטן» מאַבדים ומשמידים או מקלקלים על־ידי הלעטת־הלימודים והטלת־האימה והשעבוד הגמור לרצונו של אבא ושל «רבי» ושל כל ה«גדולים» במדה, שאין בעולם דוגמתה, הקטן הוא החלש והגדולים הם התקיפים; ובכן כמה שהלה מתאבק ונלחם בהללו — רצונו כורע ונופל שדוד לרגליהם, וכך מנחיל ה«חדר» לחניכיו חולשה לדורות, נער צעיר ורך — וכבר אין כח בו להתקומם למחרפיו, («נפש רצוצה», פיסקות: «יום שכולו שבת», III, עמ׳ 203, ו«ימי הנחה ורשות», I, עמ׳ 209), נער עברי — דרכו להתיָרא מפני כלבים (שם, «ימי הנחה ורשות», III), רק בסתר ובהֶחבא הוא רואה שדות, כרמים, כפר נכרי, והאמונות התפלות מרעילות את ששון־ילדותו עד תומו: בכל הבריות הוא רואה «גלגולים» של נשמות, שצריכות תקון, ועולם־יה הנאה והרחב נראה לו כאחיזת־עינים (שם, «בהרהורים רעים», III), «נפש רצוצה» כזו, כשתגדל, בעל־כרחה תהא «מעבר־ל ח י י ם».

אבל היא תהא גם «מעבר ל י ה ו ד י ם», אם אנו רואים, שכמעט כל הילדים העבריים היו לומדים ב«חדר» כמה וכמה שנים, — וסוף־סוף רק אחד ממאה היה מבין ספר עברי; אם רואים אנו, שאף מקרב חניכי־ה«חדר» יָצאו אלפי־איש, שמסירים מלבם כל מה שלמדו כמעט בכוונה, ורבבות־איש, שהמצוות המעשיות הן להן מפלצת ממש, — אל נתמה על זה, ה«חדר» הישן הֶאֱהִיב את היהדות על אלפים והשְׂנִיא — על רבבות. ואיך לא ישניא, אם הכל מוּלְעָט בו בעל־כרחם של הילדים במקל וברצועה? ואיך לא ישניא, אם כל לימודיו סובבים על דברים רחוקים מן החיים? ואיך לא ישניא, אם אפילו הדברים הטובים הנלמדים בו נלמדים בלא סדר והדרגה, שלא לפי הגיל, בלא חליפות ורבגוניות? — הרי לכם ציור נאה של הלימוד ב«חדר»:

«יושב אתה כחמש שעות רצופות מבלי כל הפסקה בחום הצהרים שלאחר חצות, יושב בלחץ ובדחק, בריח־מרחץ של בשר־אדם מזיע, בתוך ד׳ אמות מחליאות אלו, שאין בהן אלא ספרים ישנים שנתמרטטו ופרצופים עיפים ומשועבדים של אנוסים קטנים, שאכזרי צהוב מנצח עליהם כל היום בעִנויי־נפש, מושכם ומשקיעם בעל־כרחם באיזה ענין מסוכסך, שהם אינם רוצים בו כלל; ובכדי שיהא עִנין לא־רצוי זה שגור על־פה בכל השקלא־וטריא שלו, שונים ומשננים אותו לך משעה לשעה ומיום ליום בלי שנוי כל שהוא, משננים מתוך בכי, צעקה ומכה, גניחה, קללה ונגון; נגון׳ שהוא מושך ושוזר מתוך מוחך חוט ארוך שאינו נפסק וכורכו על שיטה סבוכה, והשיטה — רדיפת ערב־רב של מלים בלתי־ממשיות, שהן מתנדפות ונשאות עליך כאבק פורח, כמהומת־הבל נדף זה שעל הסטיו העליון שבמרחץ — ועתה לך והוֵה תופס את אלו שאין בהן תפיסה!...» (שם פיסקה: «מרד ומרדות» I, עמ׳ 141־142).

והתוצאות המעציבות מוכרחות לבוא. «ביאליקים יָצאו מן החדר» — אבל כמה «ביאליקים» היו צ ר י כ י ם לצאת מבית־ספר ע ב ר י ג מ ו ר, שאין לומדים בו כ ל ו ם, זולת ענינים עבריים, ושלומדים בו את הענינים העבריים הללו שתים־עשרה שעה ביום ויותר? כמה ביאליקים היו צ ר י כ י ם לצאת ממנו —

וכמה יָצאו באמת?... וכמה שונאי־יהדות יצאו ממנו, כמה מתפקרים ומופקרים, כמה הדיוטות ומתחכמים, כמה מתחסדים ועקומי־מוח ומתנגדים לכל דבר טוב ומועיל באומה?—רוזה, הגבורה של «מעבר לחיים», כשהיא עוברת על־פני «חדר», לבה נלחץ כמו בצבת: «נדמה לה, ששם, שם כל לחצה ודחקה של הגלות שאין לה סוף... שם איזה דבר חביב ונחמד נעשה זעום ושנוא, נורא ומעיק, והוא קורא לעזרה, לגאולה, מתיאש מן החירות ומבכה את החיים העלובים, את הילדות הנוֹבְלה, מושך וקורע את הנשמה...» («מעבר לחיים», V, עמ׳ 133).

כן, «איזה דבר חביב ונחמד נעשה בחדר זעום ושנוא», הכרה זו עוברת כחוט־השני דרך כל פרקיה של «נפש רצוצה», תכלית־שנאה שונאים התלמידים את ה«רבי», שמַכֶּה ומעַנה אותם בלא חמלה, אין להם שמחה יותר גדולה מן התקוה לעשות נקמה ב«רבי», והם מתנקמים בו, לכל הפחות, במחשבה: יענקלי הקטן «רוקד משמחה וצוחק מתוך דמעות של גילה» כשנראה לו, שאפשר יהא בזמן מן הזמנים «ללַבֵּן מלקחים ולצבוט בהם את בשרו הערום» של ה«רבי»; והוא מגלה לחברו, שהוא «דן את הרבי יום־יום בשריפה, כיצד? הוא צר צורתו על נייר ושורפו באש...» («נפש רצוצה», פיסקה: «ימים כתקונם» 1,). והגבור של «נפש רצוצה» מקלל את ה«רבי» קללה נמרצת, שיוצאת מעומק הלב הקטן: «יהא רצון שתבוא מחלה על הרבי, שיפול למשכב ולא יקום, או מיתה משונה תחטפהו, שיטבע במקוה מחר בבוקר בשעת־טבילה» (שם, פיסקה: «מרד ומרדות», I, עמ׳ 147).

אבל לא רק שנאה לה«רבי» עצמו מפעפעת בלב הקטן והמעונה—יש בו שנאה עזה גם לקדשיו של ה«רבי», אפילו את הטלית והתפילין שלו «שָׂנאה נפשו כתועבה» (שם, שם, I, עמ׳ 146). בסתר־לבו מתפלל הוא: «שתגזור המלכות גזרה על התורה, שהתלמידים ימסרו את רבותיהם לרָשות וישלחום לארץ־גזירה» (שם, פיסקה: «ימים כתקונם», I, עמ׳ 165). מרוב האריכות של תפילת־הבוקר הישראלית, שמיַגעת את הילד הרך, הוא מזהם אחר־כך את פת־השחרית שלו (שם, שם, I). ומה תימה בדבר, ש«בלבו עולה חפץ ומסיתו לעשות איזה דבר האסור»? (שם, פיסקה: «יום שכולו שבת», III, עמ׳ 200). ומה תימה בדבר, שאחר־כך, כשֶׁעוֹל ה«חדר» סר מעל הבחור העברי, הוא יוצא לתרבות רעה, וכל דבר דתי, שבשאר האומות מוקירים אותו גם המשכילים, נעשה ל«משכיל» העברי לטורח ולמשא? ומה תימה בדבר, שבמשך חמישים שנה נתרבו פורקי־העוֹל כל כך והיהדות הדתית מתנוונית והולכת?—

וכ«חדר» כך אף בית־אבא, אף כאן אין פוסקים מלהכות את הילד ומלְבַזות אוֹתו בתוכחות־מוסר, שנמשך כדלף טורד שעות רצופות עד שלא

לנשוא, ובסעודות של שבת דוקה (זהו «עונג־שבת» המהולל!), ואין פוסקים מלהכביד עליו במצוות ואיסורים ונימוסים ודקדוקי «דרך־ארץ» משונה, שאין שום אומה ולשון יודעת דוגמתם. ולפיכך שונא הילד גם את אבא, כי כך הוא אומר לנפשו המעונה: «אלה שאני חייב לכבדם, שאני מצוּוֶה עליהם לאהבם ולחשבם למבקשי־טובתי — אבא ואמא, — להם אומר לבי: אך צָרַי ואויבַי לי המה...» (שם, שם, עמ' 164). והראיה: «בטל ומבוטל אני לגביהם כדבר שאין בו רוח־חיים, הם אינם מכירים בצערי, חרפתי הגדולה כלא היא בעיניהם וכבר שכחוה — והבריות אומרות ,רחמי־אם', והכתוב אומר: ,כרחם אב על בנים'... שקר! הרחמים היכן הם?» (שם, שם, עמ' 166). וכקללת־ה«רבי» כך אף קללת־אבא, שהיא אסורה באיסור חמור כל־כך, תוססת בלבו הקטן: «אבא מבזני ומשפילני מבלי חמלה ובלי סוף, ואני — קללה עצורה ורצוצה בלבי» (שם, פיסקה: «יום שכולו שבת», I). והדבר הולך ועובר משנאת האב שבארץ לשנאת האב שבשמים: «שעת־המנחה עוברת, ואני בכוונה להכעיס איני רוצה להתפלל לו» (שם, «מרד ומרדות», II). וכדי להכעיס את אבא ולהנקם בו על כל עינוייו מוכן הילד המעונה אפילו למות מיתה חטופה — ובלבד שיצטער אבא ויתחרט על כל הרע, שעשה לו (שם, שם).

ובכן — ה«חדר» לתועבה, בית־האבות לתועבה, התפילה לתועבה, השבת לתועבה. האידיאל הוא, כמובן, הגימנסיה. ש. בן־ציון יָדע להטעים דבר זה על־ידי תחבולה תְּכנית נאה. כשהנער חולם על פֶּריל, היא פוליה, קרובתו, הוא חוזר בהרהוריו עד אין קץ על מלת «גימנסיה»: «את שנינו יתנו לגימנסיה. בגימנסיה אחת נלמד. יחד עם ,פוליה' אלך בבוקר לגימנסיה. אנו הולכים לגימנסיה והולכים — הדרך רחוקה לגימנסיה (נעים לי מאד להגות במחשבה מלה זו: גימנסיה...)». זהו קו פסיכולוגי דק. כשאין יין־שרוף, נעים, לכל הפחות, לדבר על יְי״ש...

נער עברי, שנתחנך כך ב«חדר» ובבית, כשהוא בוגר ונעשה בחור, מן ההכרח הוא, שישליך מעליו את עול־הברזל, שהיה מוטל על צואריו מיום שיָדע קְרוא אביו ואמו. אבל רצונו החלש מספיק רק כדי עזיבת הדרך הישָׁנה; לסול לו דרך חדשה בחיים אי־אפשר עוד לבעל ה«נפש הרצוצה». הרצון נשבר והכנה לחיים אין. לא על דברים ממשיים — על הטבע ועל המציאות ועל צרכי־החיים — נתחנך, אלא על הַפְּשָׁטות דקות ועיונים נאצלים, על ספרים רחוקים מן החיים ועל ענינים פורחים באויר. ובכן מוכשר הוא רק להחליף הפשטה בהפשטה וספרים בספרים. האידיאל של הגימנסיה מוסיף לרחף לפניו — והוא נעשה אֶכסטֶרנוס. הקריאה באה לו, לגילפאן (הגבור של הספור «מעבר לחיים»), במקום החיים. הוא מחליף שיטה בשיטה, מפלגה במפלגה ותנועה בתנועה — סוף־

סוף הכל הוא לו ספר והפשטה ולא חיים ומעשה. זוכר הוא את פניה של רוזה קרובתו, אבל את צבע־עיניה אינו זוכר: לא הורגל להתבונן ל«דברים כאלה»... וכשהוא צריך לגמור עסק קטן בעיירתו, — למכור את בית־אביו, — הוא אובד דרך. ר' חיים השדכן, שבן־ציון היטיב כל־כך לתארו, מטלטל אותו ממקום למקום, מכריחו לעשות מה שהוא, ר' חיים, רוצה ונוהג בו מנהג, שנוהגים בכלי או בחֵפץ... רוזה קרובתו חושבת אתו ל«אדם המעלה», מצפה, שהוא, בן־הכרך, שהִרבה כל־כך לראות ולקרוא, יְגַלה לה את סוד־החיים, את סוד־העבודה, את סוד־התחיה הלאומית, שבַּת־עיירה תמימה, נחמדת, בריאה בגופה וברוחה ומסורה־לעמה זו מתמכרת לה בכל חום־לבה. ואולם קָרְין ותיק זה אין לו מה לומר לרייזלי, שהוא אוהב אותה כל כמה שהוא מוכשר לאהוב, שהוא חש ומרגיש, שבה מצא את החסר לו, לעצמו, כמובן, מנצח שווארצמאן, זה שאינו «מורכב» כל־כך ברוחו, שהוא «מצומצם» קצת בהשגתו, אבל בריא הוא בגופו וברוחו ורצונו לא נשבר — אפשר, מפני שבן הוא לאב־סנדלר, שלא העביד אותו עבודה קשה בדקדוקי־מצוות ולא מצץ את דם־התמצית שלו ב«מוסרו הטוב» כ«בן־הרב»...

זהו, בקיצור, תכנו של הרומאן «מעבר־לחיים», שעל צד־האמת אינו אלא המשך של «נפש רצוצה», אף כאן נפש רצוצה לפנינו, טִפל בה, בנפש זו, באותו זמן ברדיצ'בסקי ב«מחנים», «עורבא־פרח», ועוד, אבל מסַפר־פובליציסטן זה אך הראה, שחניך־ה«חדר» אינו מוכשר להסתגל לסביבה החדשה, הכרכית, האירופית. ש. בן־ציון החזיר אותו למקורו — אל העיירה, שיָצא ממנה, והראה, שאף כאן אין מעמד לו, אין תפיסה לו בחיים. מן העיירה נתרחק ואל הכרך לא קרב. נחלת־אבות הוא מהרס ונחלה חדשה אינו מוכשר להקים על מקומה. מכירת הבית, נחלת־אבותיו, שמוכר גילפאן, נעשית ב«מעֵבר לחיים» כעין־סמל נשגב להסתלקות מן הישן כולו בשעה שעדיין לא בא החדש על מקומו, וסמל נורא־הוד, שרחוק למצוא כדוגמתו בספרותנו, הוא בספור זה ר' ישראל הזקן בן־מאת־השנים, שמתגלה רק פעם אחת בספור — ונעלם שלא לחזור עוד, אך רָשמו אינו נמחה מלבו של הקורא לאורך־ימים, כאליהו הנביא, שנתגלה פתאום לאחאב מלך־ישראל בו ברגע, שהלה בא לרשת את כרמו של נבות היזרעאלי, שהקנתה לו איזבל בעדות־שקר ובשפיכות־דמים, והרעים עליו בקולו: «הרצחת וגם ירשת ?!...» — כך אף ישראל הזקן המופלג נכנס פתאום ל«בית־אבא», מסתמך על מטהו הכבד, שהוא מנופף בו למול גילפאן «כסבור להכותו», ואומר בקולו הרצוץ:

״— שמע־נא, בחור! אוהב אני לומר את האמת בפניו של כל איש... רואה אתה קורה זו ? — הרים הזקן,״ את קולו הרועד והתחיל מקיש במקל על גבי הקורה העבה, הנתונה לארכה של התקרה: — קורה זו של אלון עשה אביך, עליו השלום — דבר של קיימא, כמו שהיו עושים בימים

ההם··· אני והוא, להבדיל בין חיים למתים, נזדמנו ביער; הוא, עליו השלום, יָדע בי, שמבין אני בענין עצים — וממני, ממני לקח (נטל) עצה על אילן זה··· עשרה זהובים שלם בעדו ועשהו שתי קורות: בעבה קֵרָה את המרתף, וזו הניח כאן, והרי היא מ ו נ ח ת··· על שום מה? לשם ,תכלית'! — ,תכלית' עשה אביך בנין זה, ,נחלה' לבנו עשה, ,נחלה', שתהא קיימת גם לבני־בנים··· עכשיו קמת אתה, גִלחת את זקנך ובאת לכאן — השד יודע מהיכן — למכור אותה? — בעַל־הבית אתה ומוכר?··· אביך, עליו השלום, כל ימיו היה משלם עיסקא ועיסקא־דעיסקא — ולמה? — כדי שתהא הקרן ,נחלה' קיימת, ואתה למעות אתה צריך? ,תכלית' נאה מזו יש לך?··· כלום קטונת מליקח אשה ולהתיַשב בנחלת אביך ולחיות בה, לחיות כדבעי, כמו שהיו חיים!··· השבתות והמועדים בבית־אביך לא היו נאים? סיומי־הש"ס, שהיו עושים כאן, לא היו נאים? לא בעלת־בית נאה היתה אמך? לא עשו כאן חתונות נאות בתוך חדר זה כאורח ארעא?···

»—מה אתם מבקשים לכם, אני שואל אתכם, שאַרלאטאנים, שקצים?!··· שמא גם אתה רוצה לאמריקה?··· שמע! עוד תשובו, כול־כם תשו־בו, מאמריקה!··· תשובו ותכו על לב: ,אשמנו, בגדנו'···«.

וכשהמבוהל והרמאי, ר' חיים השדכן, רוצה להסיח לדבר אחר את »הזקן העובר־ובטל«, שאין לשים לב לדבריו, אומר לו ר' ישראל:

»הרבה שקצים שכמותך ראיתי בימי־חיי, וכמה שהיו מרַמים את הבריות—קב־צ־נים נשארו לכל ימי־חייהם!··· «.

ר' ישראל הזקן בז לא רק ל»שקץ« הצעיר שנתפקר, — ל נ כ ד ו הרוחני, — אלא גם להשדכן הבא־בשנים, — ל ב נ ו הרוחני, שהוא מתנוונה והולך ועל פת־לחם כבר הוא עלול להתחבר לרשעים ולהחניף להמתפקרים. שנאה־בוז כזו צריך לשנוא ר' ב נ י מ י ן המיושב והמוצק של מ נ ד ל י מ ו כ ר ־ ס פ ר י ם את מ נ ח ם ־ מֶ נ ד ל הקל והנד לכל רוח של ש ל ו ם ־ ע ל י כ ם.

בציור זה של ר' ישראל הזקן התרומם ש. בן־ציון לידי גובה אמנותי גדול הרבה ממַה שיֵש לחשוב על־פי מה שממעיטים לדבר עליו בספרותנו. הרבה מספרים, שלא הגיעו לקרסוליו, נתפרסמו בספרותנו הרבה יותר ממנו. סבת־הדבר היא, ראשית, מפני שה»הַקף« האמנותי שלו אינו גדול ביותר, ושנית, מפני שהאמנות שבספוריו אינה מפליאה ודוקרת־עינים. אבל בתוך העוגה, שעָג לו, יצר אמנות אמתית. יש עין רואה לבן־ציון, שמסתכלת לא רק במה שלפניה, אלא אף חודרת לפנַי ולפנים של האדם.

בציור »איש־הקהל« אנו רואים את ר' נ י ס י כמו חי לפנינו עם כל הנוי וה„בנחת" שלו מבחוץ ועם כִיעורו מבפנים. רואים אנו »יהודי פיקח« זה בירידתו, כשאין מעמד לרגליו, איך הוא שוקע יותר ויותר בתהום של דלות וקבצנות, שדוחפות אותו אל המעשה המגונה שלו. ומנהגו עם מכָּריו מבחוץ ועם בנותיו ואשתו בבית מובלט על־ידי רִישומים אחדים, שבהירותם היא רק נחלתם של האמנים האמִתיים.

ברשימה »משי« לא רק נתן בן־ציון לפנינו את הטפוס של ה»משכיל« האובד בעיירה, טפוס של »אברך־משי« במובן הנאה של מלות אלו, — צעיר בעל־נפש ובעל לב רַגש, ש»גִרְדוֹ יבאש פה מצחנה ורפש—ומרחב־יה אין לו להלך־הנפש«. כאמן מומחה, ש»אינו בוכה ואינו צוחק, אלא מסתכל« — ומַצייר, הצליח

לתאר «משי» זה משני צדדיו כאחד: מן הצד הנאה והאידיאַלי ומן הצד המגוחך והקטנוני שבו; ושני הצדדים אינם סותרים זה את זה, אלא הם ממלאים זה אחר זה. ואף פ ע ש ה (פֶּסיה), אשתו של ה«משכיל», מתוארת לא בתור מלאך ולא בתור שֵׁד: אנו רואים את צייקנותה ורגזנותה על בעלה וגם את חבתה אליו ואת הכבוד, שהיא מכבדתו—בהעלם אחד. ועל הכל שפוך הרוח המיוחד של העיירה עם הטיט והבוץ שבה מצד אחד ועם הפשטות והתום שבה וה«משי» המרובה, שאוֹבד בלא צורך, מצד שני.

כמעט כלילת־השלמות היא האידיליה «זקנים». כל שורה ושורה שבה היא במקומה, כל תאור ותאור שלה נצרך לגופו. ה«זקנים כילדים»—אומר המשל. ותום של ילדות שפוך על מעשיהם ואף על כמה מהרהוריהם של סָב־וסָבָה בודדים אלה, שבניהם יצאו, נכדיהם אינם עמהם, עיירתם נתרוקנה ובבדידות הם חוגגים את «חנוכה», שקודש וחול מתערבים בה, על־ידי שעשוע־ילדים.

במחלקה «מתוך ההפכה», שהיא מוקדשת לתאור המאורעות משנת תרס״ג ואילך, מצוינת היא ביותר הרשימה «מכתב גדול...». רשימה זו מכחשת את ההשקפה הרוֹוַחַת, שאי־אפשר לעשות את החיים הקרובים אלינו ביותר תוכן לציור פיוטי. מ א י ר, בן־יחיד זה, שכולו משי, יוֹנָה הוגה בתורה זו, «התעופף» ועלה השמימה באביב־ימיו, ותורה—«תורתו של מאיר» — הוכנסה לבית־המדרש לעילוי־נשמתו. ציור הכנסתה של התורה לבית־הכנסת ותאור הקריאה בה בשמחת־תורה, בשעה שכל הקהל מתעטף בטלית אחת ו«בעל־הקריאה» קורא מתחת לטלית, מתוארים ביופי שלא מן המצוי. ותורה זו נקרעת ומִטַמאת ביום־זעם... צריך לקרוא «מכתב גדול» זה כדי לֵיהָנוֹת משפע הרוך והנוי שבו הנאה אֶסְתֶּטִיּת שלמה, שאפילו הנוראות שבה אין בכחן לטשטש אותה. וזה סימן מובהק ליצירה אמנותית.

יצירות קלושות יותר הן: «אותות־זכרון», «לקול־הצרצר», «עסקי משפחה» ו«כי יקח». בכללן לא עלו יפה כל־כך, יש בהן אריכות ולפעמים גם—מגמתיות ידועה. אבל אף בהן יש מקומות בודדים, שנכֶּרת בהם יד של צייר אמן (למשל, ציור היחס אל «עם־הארץ» פ י י ב ו ש, שנעשה חתן ל«מיוחסת», או הציור, איך «לקח» ג ב ר י א ל ה ח ב ת ן את ט ש ר נ י המשרתת למרות רצונם של קרוביה). כי ריאַליסטן גמור הוא ש׳ בן־ציון, אבל לא ריאליסטן־צַלָּם, אלא ריאליסטן־אמן. אין הוא מזייף את המציאות בכוונה שמחוץ ליצירה, אין הסתכלותו הבהירה מזדייפת על־ידי מגמות או השקפות חד־צדדיות. הוא רואה תמיד את הדברים כמו שהם ורואה גם את ה«צד השני של המטבע». תמיד הוא רואה את ה«שֵׁד שבאדם», את «שני המְגדלים», שמתגוששים אף בלבו של היהודי הכשר והטוב. מלאכי־מרום לא תאר ש׳ בן־ציון, אבל גם לא «שֵׁדי־שחת». ואולם אין הוא מצַייר את

המציאות בדיוקה וביבשותה כצַלָּם, כל מה שהוא מצייר עובר דרך השפופרת של רוחו האמָני ומקבל ממנו השפעה—אור וחום, רוך ו נ ש מ ה. הציורים—ציורי־בני־אדם, ציורי־המעשים וציורי מראות־הטבע—מרובים בספוריו; והם באים כמעט תמיד במקומם—במקום הנצרך. אין הם באים מפני שיש צורך למלא את החלל שבתמונה: מפני ש«אי־אפשר» לספורים בלא «טבע»; אלא מפני שאי־אפשר זולתם. במקום זה: תֵּאוּרו של ט ו ב י ה החולה («חיים של פרנסה», ראש פרק ח׳); תאור ה«זקנה», ש«היתה נראית בתוך האפלה סגלגולת כביצה מוצבה ועכשיו (לאחר שהסירה את המטפחת ואת העטיפה מעל ראשה ואת הרעלה והחגורות מעל גופה) נראה ראשה הקטן על גופה המסורבל עדיין ב ב ו ר נ ס כזית נתון על גבי ביצה» («זקנים»); תאור התעללותו של ה«רבי» בתלמידו («נפש רצוצה», פיסקה: «מרד ומרדות», סוף I), שמזעזעת את הלב עד כדי לדכא את ההנאה האֶסתֵּיטית: התֵּאוּר הנוגה של ה«קלויז» בימות־החול (שם, פיסקה: «מלפני האביב», I),—בכל אלה מצטרף הדמיון החי אל העין הבהירה. כבר רמזתי, שהצליח בן־ציון לתאר את ר׳ ח י י ם ה ש ד כ ן. אף בטפוס זה, שהרבו מספרינו לציירו מימי־מ אַ פ ו ועד היום, מצא בן־ציון מקום להתגדר בו: כמו חי עומד לפנינו השדכן בזמן הזה עם כל פזיזותו ובהילותו, עם כל וַתְּרנותו על עניני־דת (לא לעצמו, אלא לאלה, שיש לו עסק עמהם) לשם־פרנסה ועם כל טבעו היהודי־המיוחד, ט ב ע ש ל כ ל ב ו ב ן־מ ל ך כ א ח ד. ו ש ו ו אַ ר צ מ א ן—העסקן, השקדן, עז הרצון ומצומצם־השאיפה, כמה נצטייר בשורות אחדות אלו!—: «זקנו, שהתחיל אז לצמוח, מכסה עתה על לחייו, גדוע וקשה, גם שערות־ראשו קשות ונצבות כשערות־הקפוד, מצחו צר ומתקמט בבין גבותיו העבות הנוגעות זו בזו, וניכר בפיו הסגור כאילו הוא מהודק היטב בשִׁניו—פה של עקשן, עיניו השחורות עומדות, בוחנות ואפשר גם חושדות...» («מעבר לחיים», VI, עמ׳ 147). כלום אפשר, שתהא לשוואַרצמאַן צורה אחרת?—ולעומת זה לא תאר בן־ציון את ר ו ז ה בפרטות – ויפה עשה. עלמה זו נאָה היא כיום־אביב ורכה כחלום—ואין לציירה ציור «מגושם». יותר מדאי היא מרחפת לפנינו מוקפת ערפל דק, שקרני־אור משתקפות מתחתיו, – וכך נאה לה.

ולא רק בני־אדם—אף את ע ו פ ו ת־ה ב י ת ואת ח י ו ת־ה ב י ת יודע בן־ציון לצייר יפה. מה נחמד הוא הציור של הלעטת־ה א ו ו ז י ם על־ידי הסב והסבה («זקנים»), או תאור ה כ ל ב, שמתעורר ב«השכמה» קודם הנץ־החמה («נפש רצוצה», פיסקה: «ימים כתקונם», תחלת II)!—המעלה היתרה של הציורים הללו היא—מה שאינם כתובים «לשמה» של הציירָנות, מה שהמחבר אינו מאריך בהם, אינו מ ט ע י מָ ם ביותר, אינו מראה עליהם ב א צ ב ע: «ראו, כמה נאה ציור זה שציירתי!»— כ ל א ח ר־י ד באים בספוריו ציורים אלה, בלא

אריכות יתרה, מפוזרים פה ושם, וכמעט תמיד במקום הראוי—וזו תהלתם.

מאריך הוא בן־ציון יותר בתאורי־הטבע, יש בהם, שאפשר היה לקצרם קצת, ולפעמים אף ראוי לו למַעט בהם בכלל, אבל אף ביניהם יש מופלאים ביפים הציורי. ממין זה הוא הציור המפורט והרענן ממראות סוף־הקיץ ותחילת־הבציר בביסארא ביה, ב«קודרה» (חבל־הכרמים) הפוריה («חיים של פרנסה», פרק א'). בכלל, בתור יליד־ביסאראביה רווית־השמש והמלאה ברכת־ה', מצייר בן־ציון טבע דרומי עשיר ושופע רוב־טובה; ומפני־כן בולטת בספוריו הדלות היהודית שם וקלקלת החיים בידים, אף־על־פי שאינן שם אלא יחסיות. תמונה נהדרת, מצוירת על בד רחב בצבעים בהירים, שיש לה עם זה מַאֲחוֹרֶת (Fond) נוגה־שקטה, היא המחזה של «חוץ־לעיירה» בשבת קייצוני אחר הצהרים («נפש רצוצה», פיסקה: «יום שכולו שבת», סמוך לסופה). אילמלא היראה מפני האריכות הייתי מביא אותה כולה בזה, אבל איני יכול להתאפק מלהביא בזה ציור אחד—ציור ירידת־הברד:

«קרקרה צפרדע כמתוך בהלה ונשבה רוח ועלעלה בין הטרפים, חבטה ותנד את השדה על גבעוליו ותעבור בשאון—ותעמוד נושמת בחום עיף... ושוב נפחה ותתאמץ, הרעישה ותעבור בערפל של אבק דרכים,—ועב צצה מאחורי ההרים...

«עב שחורה ואמוצה מתקשרת ומתאבכת, עולה וכבדה—והנה יראה לה וקרה לה בין כפלי־אפלתה. היא מתנפחת, מתגבבת ומשתחמת, ושוליה עליה מלובנים, והֶבל צונן תפריש בקרבתה, תקדיר שמים—והיא א ח.ת תבוא...

«שואה כפולה ומכופלת גאה תגאה ובקרבה תזעף, תפליט שפה גסה ובטח תקרב, ובלכתה תציץ לרגעים ברפרוף עיני־זיקות על צמחי־השדה, המתחבטים בשאון־בהלה־תציץ באש, ובתוך בטנה תרָגן... דממה—זוג סנוניות עברו בטיסה ונעלמו—ונתפקעה בברק־רעם אדיר מְפָרק רקיעים—ברד!

«קוי ברד כבד, מורה באלכסון, מרחוק בערפל יבואו. ברד־קרח מקרקש באש מתלקחת, ופרק־רעמים בא להכות ארץ ולהפיץ עמל אנוש—»(חיים של פרנסה», פרק ג').

הלשון היא מליצית יותר מדאי, אבל הציור הוא מקורי מאין כמוהו. הציורים השונים הללו כאילו שופכים אור נעים על פני כל ספוריו של ש. בן־ציון, ורוך מיוחד־במינו יש בסגנונו עם כל הקושי והאמת הזועמה שבתכנו. כפילות אמנותית זו היא היא סוד הנעימות המרובה, שמַשפעת קריאת ספוריו על הקורא מכל הגילים. רוך מיוחד שפוך על «מכתב גדול», וכן גם על «יצר־הרע של אביב», «מסעות», «יקותיאל», ועוד, שעדיין לא נכנסו לתוך שני הכרכים הראשונים של כתביו ונדפסו ב«השלח» ובקְבָצִים שונים. בהם, כמו בספורי־הילדים שלו, ובמדה ידועה—גם ב«זקנים», יש תמימות מעוררת־לב, שהיא פועלת ביותר במקום שאינה הולכת ונעשית רגשנות והשתפכות־נפש. ולשונו העשירה, שהיא עברית גמורה עם כל חידושיה ועם מלותיה הזרות, עושָׂה את קריאתו תענוג מיוחד לעברי ראוי לשם זה. בן־ציון הוא אחד

מן המועטים שבין מספרינו החדשים, שהשפעתה של הספרות הלועזית רק נגעה בכשרונם, אבל לא שִׁעבדה אותם. ועל־כן נשאר כשרונו רענן ומקורי. מספר עברי הוא גם על־פי תוכן־ספוריו וגם על־פי סגנונם. וזהו, אפשר, השבח היותר מעולה, שאפשר לומר על כותב ספורים בעברית בזמן הזה...

אודיסה, שבט תרע״ה.

ש׳ בֶּן־צִיּוֹן

מאמר שני.

שתי סגולות יש לו׳ ל«מספר בחסד־עליון»: הסתכלות והתרגשות. מי שיש בו התרגשות׳ אבל אינו מסתכל בדברים כהויתם ואינו קולט את רשמיהם כמו שהם בטבעם׳—פייטן ובעל־דמיון ובעל־אגדה יהיה׳ מסַפר לא יהיה. ומי שיש לו הסתכלות׳ אבל אין בו התרגשות׳ מי שאין לו הפַּתּוֹס הקדוש׳ זו תמימות הלב׳ שמתעורר לקראת כל טוב ונאה ומזדעזע בפני כל רע וכִיעור׳ זו העצבנות הפנימית שהיא מאוסה כל־כך על ה«שאננים» וה«בוטחים»׳—פַּסָל וחָטָב וצַייר בצבעים וצַלָּם יהיה׳ מספר לא יהיה.

ש׳ בן־ציון הוא מספר אמתי. יש לו כשרון־ההסתכלות של צייר. עינו הבהירה פקוחה לקלוט את רשמי־העולם ולהפכם לציורים והשאָלות פיוטיים ריאליסטן הוא׳ אבל לא צַלָּם. אין הוא מזייף את המציאות בכוונה שמחוץ ליצירה. מעולם לא צִיֵּר מלאכי־מרום ומעולם לא תֵּאַר שדי־שחת. ה«רוחניות» שביהודי מן הדור הישן לא סִמתה את עיניו עד כדי להעלימן מן הכיעור והשפל שבו: עֵדה הפואֶמה «נפש רצוצה»׳ שבה הציב מצבת־זכרון שחורה ל«חדר» הישן למרות מה שיָצא מספרנו מאותו בית־־מדרש לאומי׳ שבו עדיין היו מחבבים את הישן כמו שהוא ושָרים לו שירי־תהלה. עֵד הוא גם הרומן «מעבר לחיים»׳ שלמרות רחשי האהבה והכבוד׳ שאי־אפשר ש ל א לרחוש לגבור הראשי שבו׳ הציג אותו המספר בכל חולשתו׳ התגוונותו ודלותו־ממעש.

ואולם יש לש׳ בן־ציון גם תמימות־לב של משורר. אין הוא מ צ ל ם את המציאות׳ אלא מ צ י י ר אותה. כל מה שהוא מתאר עובר דרך השפופרת של רוחו׳ רוח־האמן׳ ועל־ידי־כך משתפכים על כל המתואר פלגי אור וחום ורוך׳ בַּמציאות— ג ו ף־הדברים—הוא נופח נ ש מ ה—נשמת־האמן.

יש ה ת ר ג ש ו ת ברוב הדברים שכתב; ר ג שָ נ ו ת אין. ההתרגשות היא רוח־החיים שבַּציור: הרוך והחום שבו׳ וביחוד ה א ו ר המאיר אותו על פני כולו. הרגשנות—אלו הן הדמעות׳ שמערְפְּלות את הציור ואינן נותנות לראותו כמו שהוא. בציוריו של בן־ציון׳ אפילו ביותר «רגשנים» שבהם׳ לא זָז הצייר מן הטבע. הרגשנות שבהם מוסיפה להם מין חגיגיות נהדרת׳ שעושה אותם פיוטיים ביותר; אבל לעולם אין הפיוט מתגבר מהם על התאור׳ כי אין הסתכלותו הבהירה של המספר מזדייפת על־ידי מגמות או כוונות זרות. אפילו במקום שהוא רוצה להכניס

כוונות כאלו מדעת, למשל, בפואֶמות שלו, שאינן מוצלחות, כ«רחל» «שבט» «הלבן», ועוד, אין כוונות אלו דבֵקות בציור ונשארות בפני עצמן, בלתי־מתמזגות בתאורים הריאליים ואף בלתי־מתלכדות בהם, כשמן זה, שצָף על פני המים.

ושתי סגולות אלו של כשרונו עשוהו יוצר האידיליה בפרוזה ויוצר הספֹּר לבני־הנעורים. לא לחינם תרגם באהבה רבה ובשקדנות מפליאה (אף אם לא בהצלחה גמורה) את «הֶרמן ודורוטֵיאה» של גֵיטֶה לעברית. קראו את «זקנים» — האידיליה שלו, שהיא שלמה בתכלית־השלמות. איזה רוח של חצי־חג, כחנוכה זו, שהיא תופסת כאן מקום מתאים כל־כך, מלַוָּה כל שורה ושורה של אידיליה נחמדת זו. ולמרות כן אין שום תֵּאור שבה מכוון לשֵׁם ה«חגיגיות», כדי לפעול ולעשות רושם. כל רִשום ורִשום שבה צריך לגופו, כל תאור ותאור שלה הוא במקומו הנכון, קודש וחול מתערבבים כאן, כמו בחנוכה עצמה, ותום של ילדות שפוך על כל מעשיה של הזִקְנה. או קִרְאוּ את הציור «מכתב גדול», שתָּכנו הוא נורא כל־כך: פּוֹגרום רוסי, שבו נקרע ומִטַּמא ספר־תורה. יש כאן שפע של רוך ושל נוי, שאין אפילו בכחו של פוגרום לטשטש את רָשמם ולבטל את ההנאה האֶסתיטית הטהורה, שאנו נהנים מזיום[1].

ולפיכך נעשה ש. בן־ציון לאחד מטובי מְסַפְּרי־הילדים שבתוכנו; ולפיכך חבר ספרי־מקרא לילדים ולבני־הנערים, שהצלחתם היתה מרובה כל־כך. יְפִי־המציאות מתלכד כאן ביפי־נשמתם של האדם ושל האומה ונעשים הַרמוניה מרחבת־לב.

וכאן הגענו לסגולה השלישית של ש. בן־ציון.

מנדלי מוכר־ספרים — רבו של ש. בן־ציון במדה ידועה, אבל רק במדה ידועה — היה מסַפר עברי מקורי. השפעתה של הספרות־היפה הלועזית על ספוריו כמעט שאינה ניכרת. צריך לחקור ולבדוק אחריה עד שמוצאים אותה. המספרים העבריים החדשים מושפעים מן הספרות הלועזית במדה שאפשר למשש השפעה זו בידים. ש. בן־ציון הוא אותו המסַפר העברי, שהספרות הלועזית נגעה בו, אמנם, «בקצה־המטה», אבל לא שִעבדה אותו. ועל כן נשאר כשרונו רענן ומקורי. ועל כן ספוריו עבריים גמורים הם גם בתכנם, גם בסגנונם, — סגנון שהוא יותר עשיר ויותר גמיש משל מנדלי, אלא שאין בו יופי של פשטות כמו בסגנונו של אמן־הלשון העברית. ש. בן־ציון אינו מתאר סתם־אדם: איש עברי הוא מתאר תמיד. אבל האדם מישראל המתואר על־ידיו הוא בן־זמננו, עם כל אי־השלמות שבו, עם כל ה«שֵׁד הקטן» השוכן בנשמתו פנימה. אין הוא «מוצק» ו«מגובש» כל־כך ואין «יהדותו» רוחנית כל־כך; אבל יש בו סימני־יהדות, שאין לַנַכֵּר אותם ושאינם מכוונים ואינם מוטעמים, אלא הם מזדקרים ומתגַלים מאליהם. וציורי־הטבע הנפלאים

1) עַיין המאמר הקודם, למעלה, עמ׳ 193.

שלו, ציורי ביסאַראַביה הברוכה, שכמעט היא ארץ מזרחית עם חמה מבהקת ועם שפע של פירות־מתוקים, כאילו שופכים פלגי־נוגה על פני התאורים של בני־האדם־היהודים הביסאראביים, שאף הם אוהבי־אור וחיים הם: יהודים פשוטים ונהנים מן העולם, שאף בצרתם אין ה«מרה־השחורה» של הליטאים שורה עליהם.

בפואֶמות הגדולות שלו נִסה לתאר את החיים החדשים בארץ־ישראל ואת המאורעות הכבירים בחוץ־לארץ: את הפוגרומים ברוסיה, את מלחמת־העמים ואת הנוראות, שגררה אחריה ליהודים ושהשם «פוגרום» כבר אינו מספיק בשבילן. בפואֶמות אלה לא הצליח, כאמור, וכן לא הצליח הרבה ב«העומר» וב«האזרח», ששניהם התחילו יוצאים בימים גדולים לישראל—אחר הכרזת־הקונסטיטוציה בתורכיה ואחר הכרזת־באלפור וכבוש־ירושלים. אבל העובדה עצמה, ששאף בן־ציון לתת ביטוי למאורעות הגדולים, לצער הלאומי הגדול ולשמחה הלאומית הגדולה, ו«עמד על המשמר» בראשית־התחלתן של תקופות חדשות, היא לו זכות גדולה, שאין להשכיח אותה בשום אופן. דבר זה מעיד על לבו העברי החם ורוחו האנושי העֵר,—מה שחסרים הרבה ממספרינו ומשוררינו. כי כמה מהם, לכל הפחות, נִסוּ לתת ביטוי לגדולות ולנוראות של זמננו?——

ירושלים, ג׳ טבת תרפ״א.

מ׳ סֵיקוֹ׳

I.

«כל הפרפראות לספור־המעשה, שיהא ערֵב וממשיך לב הקוראים —
«כל אלה אינן אצלנו, ובמקומן יש לנו חדר ומלמד וריש־דוכנא, שדכנים
«וחתנים וכלות, רבְרבָיא עם זעַריא, טפלא ונשַיא; יבמות ועגונות, אלמנות
«ויתומים, נשרפים ויורדים מנכסים, חוזרים על הפתחים לערבי־שבתות
«ולמועדים ולראשי־חדשים ולימים, בטלנים וגבאים, מקבלים וקופות של
«צדקה, כל מיני פורעניות וכל מיני דלות ועניות ואביונות ומיני פרנסות
«משונות, זו חיינו, אוי ואבוי! חיים עכורים, שאין בהם נחת וקורת־רוח,
«לא הוד ולא זיו ולא נוגה להם; חיים, שטעמם כתבשיל תפל מבלי מלח
«ותבלין ומעדנים לנפש.

כך עומד ודורש ר׳ מ נ ד ל י מ ו כ ר ־ ס פ ר י ם («בימים ההם», «כל כתבי מנדלי», הוצאת־היובל, II, 181). «כל מיני פורעניות וכל מיני דלות ועניות ואביונות ומיני פרנסות משונות»; «חיים עכורים», ש«לא הוד ולא זיו ולא נוגה להם»; חיים תפלים, בלא «נחת וקורת־רוח», בלא «תבלין ומעדנים לנפש»; «כלי־קודש» ו«עגונות ואלמנות ויתומים» ובטלנים וקבצנים מכל המינים. ולא עוד, אלה הם כל חייה של האומה הישראלית והללו הם כל הנושאים בשביל הספרות היפה שלה.

ואולם, אם כן, על מה חיתה האומה אלפי־שנים? — על שנאת־הגויים לישראל ב ל ב ד? על רדיפות והגבלות ופורענויות ויסורים ודלות ופרנסות משונות ב ל ב ד? — הרי זה דבר, שלא יעלה על הדעת. הדלות והקבצנות אינן דבר מחַיֶה; עלולות הן ל ה מ י ת אומה ח י ה ולא ל ה ח י ו ת אומה, שניטלו ממנה כל המכשירים של חיים לאומיים. והרדיפות וההגבלות הרי הן ת ו צ א ה של סדרי־חיים מיוחדים ושל פסו׳כיקה לאומית מעוררת התנגדות אל עצמה; והילכך אי־אפשר, שהן תהיינה ס ב ת הקיום של האומה בעוד שבאמת הן ת ו צ א ת ו של קיום ארוך ומלא כח פנימי זה, שעורר בסגוליותו קנאה ושנאה ותחרות, ומתוך כך — אף רדיפות והגבלות.

ובכן יש להוסיף על כל הרישומים ה ש ל י ל י י ם הללו דבר ח י ו ב י גדול: ה א מ ו נ ה הישראלית בהִתְרַכְּבוּתָהּ הבלתי־אמצעית אל תוך התרבות ה ל א ו מ י ת העברית ובהתמזגותה עם סגולות־ה ג ז ע העבריות. ה ת ו ר ה הישראלית, שהיא

כוללת את האמונה ואת התרבות־הלאומית כאחת, היא היא שהֶחיתה וקיימה לזמן הזה את האומה הישראלית למרות חוסר קרקע וארץ ושלטון ולשון מדוברת — ככל ההשקפה הרווַחת בישראל ובעמים זה מאה שנה ויותר.

ואולם — כלום אומה שלמה חיה על דבר מופשט בלבד? וכי יצויר, שהמוני־בני־אדם — ולא יחידי־סגולה בלבד — חיים כל הימים על רעיונות מופשטים, ואפילו בצירוף מצוות מעשיות מרובות וקשות, והם חייהם ואורך־ימיהם, ולְשְמָם הם מתקיימים, ועליהם הם נושאים רדיפות והגבלות והריגות ושנאה קשה כשאול — ומוסיפים להתקיים בתור דת־אומה ולהמשיך את המסורת הדתית־הלאומית? — היתכן כדבר הזה? כלום נִתְּנה התורה, תורת־ישראל, למלאכי־השרת? — המוני־עם, אומה במשמעות האמתית של מלה זו, ולא כנסיה־דתית או כת־דתית בלבד, צריכים, קודם־כל, לחיים פשוטים, חמריים, גופָנים, שהחיים הדתיים־הרוחנים הנאצלים הם המאור שבהם ומובנם העליון ותכליתם הנשגבת; אבל חיים־רוחנים אלה אינם ואינם יכולים להיות — הכל. שהרי אם כת דתית, אפשר, יכולה לחיות, בצמצומה הנפשי, על איזה רעיון מופשט ומיַחֵד, באופן שזיקתה לחיים גופנים וחמריים פשוטים כאילו נבלעת בתוך חיית הרוחנים המיוחדים לה, — אין דבר זה אפשרי באומה שלמה, מרובת־צדדים ומרובת־שאיפות, שיש לה המונים מרובים ופשוטים, שאף הם — ולא יחידי־הסגולה בלבד — הם נושאי־דגלה וממשיכֵי קיומה בתוך צרות ודכדוכי גוף ונפש, שלא נראו ולא נשמעו כמותם בשום אומה ולשון.

ואולם האמת היא, שלא צדק מנדלי במה שלא ראה באומה הישראלית כולה אלא המוני־עם, שחייהם מלאים דלות ועניות ורדיפות וחיים עכורים ובטלנות וקבצנות בלבד; ועוד פחות ממנו צדקו מאַפּו וסמולנסקין וברודֶס ה«רוחָנים», שכל ספוריהם נצטמצמו ב«כלי־קודש», ב«חדרים» וב«ישיבות», וכיוצא בזה, והמוני־העם וחייהם החמריים הקשים היו בספוריהם כמו שאינם. אילו היתה אומתנו באמת כמו שתֵאָרוה מאפו וסמולנסקין וברודס, מצד אחד, ומנדלי וחבריו, מצד שני, היתה נעשית בעלת־מום — ומום שאינו עובר — זה כבר, וזה כבר היתה אובדת וכָלָה מן העולם. אם נתקיימה אלפי־שנים ועדיין היא מוספת להתקיים, הרי זה מפני שהיהדות היתה והוָה תורת־חיים באמת, שנתנה ספוק לא רק לרוחו של האדם, אלא גם לגופו. המנוחה מעבודה ו«הבשר והדגים וכל המשמנים» של השבת גרמו ל«עונג־שבת» זה, שהשכיח את כל החומרות של שבת, שלכאורה, הכבידו על כל יהודי עד מאד. המצה וה«חליטות» וה«שולחן־עורך» של ה«סדר» בפסח גרמו לו, לחג־הפסח להתקיים ולעם־ישראל — להחזיק בו בכל תוקף, לא פחות מזֵכר יציאת־מצרים ולמרות דיני־החמץ המרובים והקשים. «אָזני־המן» וה«ביסום בפורים» קיימו את ימי־הפורים וחבבום על היהודים לא

פחות ממגילת־אסתר ו„קרובץ לפורים"· האתרוג והלולב המהודרים וההושענות הירוקות והסוכה המקושטת ושמחת־בית־השואבה באורה הגדול ושמחת־התורה במשׁושה השואן סייעו לחג־הסוכות להתחבב על האומה לא רק מפני שזוהי מצוה מעשית כתובה בתורה· ו„מאכלי־החלב" של חג־השבועות חשובים הם לקיום־האומה כמעט לא פחות מן החגיגיות של זמן מתן־תורה· כל אלה קשורים בדת בקשר אמיץ; אבל כל אלה הטו את הדת לצד החיים והפנו את חיי־הרוח ואת העיון המופשט לצד הנאת־הגוף ולצד הגשמתם של המופשט והרוחני בפעולות ממשיות· וכל אלה קִיימו את האומה מפני שהשכיחוּה פעם בפעם לשעה ארוכה את הרדיפות ואת ההגבלות ואת ההריגות· וכך נעשתה ביהדות הדת—חיים ונעשו בה החיים—דת· וקשה להכריע בדבר· אם הדת· שנעשתה חיים· קיימה את האומה מפני שעשתה את החיים כדאי לחיות· או החיים· שנעשו דת· קיימוה מפני שהחיים נעשו על־ידה נאים ויָאים לחיות···

וכך הדבר גם בנוגע לחיים הכלכליים· «דלות ועניות ואביונות ומיני פרנסות משונות»—בוודאי ובוודאי: עם תלוש מן הקרקע· עם מתפרנס מתּוֹצַרְתָּם של אחרים· ואולם אף במסחר היהודי היה צד טוב· כמה שהיה היהודי עני ודל בנכסים—הרי הכנסתו בפועל היתה מרובה מזו של האכר הפשוט· שאַף אֵליו יכול היה להשתוות בנוגע לפרנסה· בימי־הבינים לא היה היהודי משועבד לבעל־האחוזה; ובעת החדשה הסתגל למסחר הקטן והגדול והיתה הפרוטה מצויה בכיסו· עירוני היה ברובו ולא כפרי·—והעירוני הבינוני· למרות מה שהוא תלוי באויר בפרנסתו· חי תמיד חיים יותר טובים מן הכפרי הבינוני ויש לו צרכי־תרבות מרובים מִשֶּׁל זה· והיו בעיירה היהודית לפני חמשים שנה גם אמידים וגם עשירים מדור לדור· וכך נתפתח בעיירה היהודית טפוס יותר מעונג ויותר תרבותי של אדם· שחי לא כבהמה ולא ביחד עם הבהמה שלו· ודאי· גרמו לכך הרבה אף חיי־הרוח של היהודי עם האצילות והרוממות של תורתו; אבל לא מעט גרמה לכך אף הפרנסה על־ידי המסחר· שאָז לא ראה בו היהודי שום דבר בלתי־מוסרי (התְּאָרים ה«גביר»· ה«קצין» וה«רבני הנגיד» היו מקובלים אז בישראל לא פחות מן «הרבני»· «התורני» ו«החכם»); ובאמת· לפי מצב־המעמדות בימים ההם· היה במסחר היהודי צורך כלכלי עצום בארצות· שהיהודי יָשב בהן בקבוצים גדולים·

ואף הדבורים על השנאה והרדיפות מצד הנוצרים צריכים הגבלה· הממשלות רדפו את היהודים והכמרים עזרו על־ידיהן; אבל העם הנוצרי הפשוט· אם לא העירו ועוררו את החיה־הרעה שבו על־ידי הסתה והרעלה· ברובו לא ראה ביהודים אלא שכנים בעלי דת אחרת· שיש לו צורך כלכלי בהם: להם הוא מוכר את פרי־אדמתו ועל־ידיהם הוא קונה את צרכי־ביתו· ודאי· חשב אותם ל«כופרים»

ו«צולבי־המשיח»; אבל לא תמיד היה זוכר דבר זה במשאו־ומתנו עמהם—אם לא הזכירוהו את הדבר השלטונות והכמרים והעוזרים על־ידיהם. שלא מדעת היו היהודים מושפעים משכניהם הנוצריים בדבורים וביטויים ומנהגים; ואף הנוצרים למדו כמה וכמה דברים מהם. היתה כאן השפעה תרבותית, שסָכְמָה את הדת, שלא מדעת. התחרות כלכלית עדיין לא היתה כאן—היהודי לא עבד את האדמה והנוצרי הכפרי הקרוב אל העיירה לא עסק במסחר,—ועל־כן לא היתה התנגשות של אינטרסים ביניהם, ועל־כן אף שנאה כבושה וחמת־רֶצח לא היו בלבו של האכר אל היהודי שכנו—כל עוד לא העירו אותן בעלי פניות מדיניות, כלכליות ודתיות שונות ומשונות...

שינוי עיקרי זה בהבנת־חייה של האומה הישראלית בפיזורה וגלותה כבר מְדַמְדֵם בספוריו—פּוֹאֶמוֹתיו בפרוזה—של מ נ ד ל י; אלא שעדיין לא בא בהם לידי הבעה שלמה. עדיין ה«תרמיל היהודי» ו«כל מיני הפורעניות» נוטלים מקום בראש, ותֵאור החיים הגופנים והחמריים המלאים, ואפילו תֵּאור היחָסים הטבעיים שבין היהודים ושכניהם הנוצריים (דבר, שבו הגדיל מנדלי לעשות, למשל, בספורו המופלא «שֵם ויפת בעגלה» ובראש ספורו «לא נחת ביעקב»), טפל הוא לגביהם.

לידי הבעה שלמה באה הבנה חדשה זו באידיליות של טשֶׁרניחובסקי כאן היהדות היא כולה חיים, והגלות והרדיפות—ניטל עֻקְצָן. אפילו הטפת דם־ברית והמוראים הגדולים של «ואֶראֵך מתבוססת בדמיך» («נקי יָצא מכל זכויותיו הפרטיות כאחת!»)—שוב אינם נוראים כל־כך לאחר «סעודת־המצוה» עם המרק כ«עַנְבָּר הַשָּׁקוּף» והדגים, ש«אִדְרוֹתֵיהֶם מתוקות מנופת». אין כאן דלות ועניות ואביונות—לא כך חוגגים חג־משפחה דלים ועניים ואביונים ולא כך «מבשלות לביבות» קבצניות. ש«התרמיל היהודי» על שִׁכְמָן. ו ד ו מ א ַ ח ה הגויה ו ג י ט ל אלמנת הרב («לביבות מבושלות») קרובות הן זו לזו לא רק בתור שכֵנוֹת טובות, אלא גם בדאגתן לקיום־האמונה ב«ימים הרעים» האלה—כל אחת לקיום אמונתה ש ל ה, שאין פרץ ואין צְוָחה בינה לבין חברתה.—אכן, יהדות חיה, עליזה ונהנית מעולמו של הקדוש ברוך־הוא היא זו היהדות האוקריינית־הקרימית, שנתן לה טשרניחובסקי קיום־עולם ב«אידיליות» שלו. כשאנו קוראים אותן אנו י ו ד ע י ם, על מה חיה האומה הישראלית בגלותה: על הרוח, שנהפך והיה בשר ודם, ועל החיים הממשיים, שהדת הסתגלה עליהם עד כדי לעשותם גשמיים־רוחָנים ומרובי־הנאה גופנית־רוחנית—ולא «חיים עכורים, שאין בהם נחת וקורת־רוח».

II

ומה שהתחיל מנדלי מגלם בספורים־הפואֶמות שלו ומה שהמשיך ופִתֵּח טשרניחובסקי באידיליות הנפלאות שלו—הרחיב והשלים מ׳ ס י ק ו בספוריו המרובים, שעל צד האמת הם פואֶמות ואידיליות בבת אחת.

טשרניחובסקי מצייר את היופי של אוקריינה בחלקה המתקרב לקְרים; סיקו מצייר את השפע של לב־אוקריינה; הפְּרִיָה־וְהָרְבִיָה של אדמת־אוקריינה והאדם שעליה, השפע שלה, שבא מתוך עודף־הכחות של הארץ הברוכה במשמני־תבואותיה ובפרי־מגדיה,—זהו מה שאנו מרגישים, מה שאנו גושמים ממש בספוריו של סיקו. האדם והטבע מתלכדים כאן בשפע של ברכה ארצית. הכל כאן פּוֹרֶה והכל פורח. ועל־כן החיים טובים ובני־אדם נוחים: אין בהם ממרירותו של המחסור ומרוע־עינה של הקמצנות. ועל־כן עדיין נשתמרה תמימות ידועה בכל החיים הללו, שיונקים ממקור־הטבע הברוך. אף האמונות והדעות מושפעות הן מן האדמה, היערות והנהָרים; ואף האמונות התפלות קשורות הן בסוד הפרִיה והפריחה. הכפר, שהאדמה היא שלו והיער שלו והנהר בא להשקות את ירקותיו ואת בהמותיו, הוא כאן העיקר; העיר טפלה היא להכפר ותלויה בכפר. אבל גם הכפר תלוי הוא בעיר, ויש פעולת־גומלים ביניהם.—וכך הם אף היהודי והנכרי. ודאי, היהודי תלוי בגוי ומושפע ממנו בכֹּל — אפילו באמונות ודעות; אבל הרי אי־אפשר לו, לכפרי, בלא העירוני־הסוחר. וכך נשתלבו ונתלכדו חייהם של היהודים באותם של הגויים עד כדי לקבל מן הגויים לא רק מאות מלים בשביל צרכי־החיים היותר ממשיים, אלא אף עד כדי לקבל מהם אמונות־תפלות שונות ומנהגים משונים הרבה. אבל אף הגויים בקיאים היו במנהגי־היהודים, ובמקצת—אף בלשונם. והיו שכנים טובים אלה להללו כל עוד לא באה ההסתה והפרידה ביניהם—והפכה את אוקריינה לבמת־מטבח גדולה אחת...

זהו מה שנותן לנו סיקו בספוריו המרובים, שיש בהם גדולים בכמותם ובאיכותם («נחמן משיביטובה», «בת־ישראל», «תשובה», «משיח»). מצוירים בהם החיים הממשיים, הארציים, חיים של אומה, שיש בה המונים עוסקים במסחר ובכל מלאכה וחיים בפועל ממש ולא בדמיון ובעולם־האצילות; חיים שופעים נחת גשמית ורווחה ארצית ושלוה על פני האדמה, שעדיין לא נהפכה ל«עמק־הבכא» כלל וכלל. וזהו סוד־קיומם של המוני־ישראל בתוך ההגבלות והרדיפות של השלטון האכזרי ובתוך בדידות נוראה, שלכאורה מוכרחת היא לבוא מתוך ההתבדלות הגמורה, פרי הדת ומצוותיה המעשיות, מכל עם־הארץ, אדוני הקרקע וגידוליו...

אבל סיקו אינו גס ומגושם. אין החיים הארציים הללו, אמנם, טפלים בציוריו; אבל אף הכל אינם בציורים הללו. חיי־החומר קשורים בהם בחיי־הרוח כשלהבת בגחלת. השפע האוקרייני משמש יסוד ומצע לחסידות עם ה«שמחה של מצוה» שלה, «שהשמחה במעונם»—אלו יהודי־אוקריינה החסידים. «חזקו וגילו» — קורא ר' נחמן משיביטובה לקהל־חסידיו בסגנונה של התפילה המפורסמת לערב ראש־השנה: «תכלה שנה וקללותיה, תחל שנה וברכותיה». השמחה הפנימית צריכה ויכולה להתגבר על היסורים הקשים של הקיום בכלל ושל הקיום הישראלי

הקשה שבעתיים — בפרט. ושמחה זו אפשרית היא בפינת־עולמו זו העשירה והנהדרת של הקדוש־ברוך־הוא. שאוקריינה שמה. החיים האידיליים בארץ המלאה ברכת־הטבע מַשְׁרִים שמחת־הנפש. שמחה באלהים ובעולמו הנאה. שמחה במצוות. שאפשר להתנאות בהן לפניו. שמחה ב«צדיק» ובכחו הגדול בעליונים ובתחתונים. ועל כולן — שמחה בתורה משיבת־הנפש ובפיקודיה משמחי־הלב. הלב יגיל וירנן לקראת אלהים חיים ותורת־חיים. לקראת יוצר־הבריאה ובורא «בריות טובות ואילנות טובים לְהֵנות בהם בני־אדם». הלב יגיל וירנן לקראת השבתות והמועדים בשפעת תענוגיהם הגשמיים־הרוחניים. שאין לשום אומה ולשון. זולת ישראל. חלק בהם. אכן. היהדות אינה שורה של ימי־סתיו קודרים ודולפים. אלא «ימים נוראים» מעוננים. שמתחלפים ב«ימים טובים» מלאי חדות־הנפש. ומדת־הטובה מרובה בה ממדת־הפורענות. — וזה סוד־קיומה. והילכך נתחבבה כל־כך על אומה שלמה. שנושאת עליה כל מיני עינויים ורדיפות וכל מיני הגבלות. זרות ועצמיות. — ועדיין נאמנת היא לאלהיה כאשת־נעורים לאלוף־נעוריה. כי על־כן יצרה הקבלה. אִמה של החסידות. את התפלה הרכה והענוגה. שנאמרת רק על־ידי מתפללי «נוסח־ספרד» ושאין קץ להמון־געגועיה על אביה־ידיד־נפשה. כגעגועיה של אשת־נעורים עזובה על בעל־נעוריה. שהתרחק ממנה — וכל מעיָניה בו:

יְדִיד־נֶפֶשׁ. אָב הָרַחֲמָן! נַפְשִׁי חוֹלַת־אַהֲבָתֶךָ;
מְשׁוֹךְ עַבְדְּךָ אֶל רְצוֹנֶךָ — אֵל־נָא. רְפָא־נָא לָהּ
יֶעֱרַב לוֹ יְדִידוֹתֶיךָ בְּהַרְאוֹת לָהּ נוֹעַם־זִיוֶךָ;
מִנּוֹפֶת־צוּף וְכָל טָעַם. אָז תִּתְחַזֵּק וְתִתְרַפֵּא
הָדוּר. נָאֶה זִיו־הָעוֹלָם. וְהָיְתָה לָהּ שִׂמְחַת־עוֹלָם!

כזו היא החסידות האוקריינית. שידע לתאר אותה האידיליקן־בפרוזה האחד והמיוחד שבתוכנו — מ׳ סיקו.

וביטוי חיצוני של יהדות שמחה ועליזה זו הוא — הניגון. הנשמה שרה מרוב עליצות פנימית: בקרבה יתנגן מאֵליה. ושירת־נפש זו משתפכת בניגונים שונים: ניגוני־תפילה. ניגונים חסידותיים מלווים ברקודים של עלית־נשמה. ניגונים בסעודת־מצוה. וכיוצא באלו. כי רק בתוך יהדות חיה ומלאת שמחת־נפש זו יכול הניגון לתפוס מקום גדול כל־כך. ואמנם. סיקו נתן לנו עוד זה לא כבר טפוס של יהודי אוקרייני. בן־יער. מתבודד ומכונס בתוך עצמו. שרעיונו־שגעונו הוא: הניגון יגאל את העולם — . לא היופי. כפתגמו של דוסטוֹיֶבסקי. אלא הניגון: השירה המְרַכֶּכֶת לב־נָמֵר. הקוסמת ללב רַגָּש („משיח"). כי לא הוספה על החיים היא השירה ליהודיו של סיקו. אלא עיקר־החיים. הלחלוחית שבהם. לא רק אין ישראל חי על הרדיפות והשנאה וההגבלות: הוא אף אינו חי על המצוה היבשה. הוא חי ומתקיים על השירה הפנימית שבמצוה. על „הידור־

מצוה" ומנעמיה, על המתיקות המיוחדת, החגיגית־המסתורית, שלא יבינה ולא ירגישה אף זר מישראל, שבמצוות החיוניות כשבת ויום־טוב, כניגון «כל־נדרי», כתפילת־«נעילה», כ«שמחת־בית־השואבה», כפירות של חמשה־עשר בשבט, וכיוצא באלו, זהו הסם־של־חיים, שיָצַר לו עם ישראל בסיועה של תורתו,—«בדמַיִך חֲיִי!"—בוודאי ובוודאי; אבל גם «בשמחותַיִך חיי!»—בשמחות של מצוה, במצוה, שנעשית שמחה, בחיים חולוניים, שנעשים קודש על־ידי המצוות, ובדת־קודש, שנעשית חיים על־ידי השמחה שבקיום כל מצוה נאה שבה.

* * *

ואולם סיקו האידיליקן יודע לצייר גם טראַגידיות גדולות ונוראות. בריחתה של תמר עם אופיציר מבית־תענוגיה, שהכין לה שְׁרָאְלצִ'י בעלה («תשובהה»), היא טראַגידיה נוראה זו, שמנַפצת לרסיסים בית־ישראל אציל ועתיק. אסתר הנחמדת, פרה רענן ומלא־ליח, שנִשֵׂאת בעל־כרחה («בת־ישראל»), אשרה מתנפץ אל סלע־עקשנותה של אֵם אוהבת אהבה נבערת. ויוסי הרך והעמוק דעתו מִטָּרֶפֶת עליו מתוך נוראותיו של פוגרום אוקרייני («משיח»). ומי שלא קרא ציור של סערה ב«ליל־האַנקורים» («בת־ישראל»), או את הציור של נסיעת־הסופה של תמר יחידית ביער ביום־סער עד לידי עינוי־לָמָות של סוסה האהוב («תשובהה»), או ציור הפוגרום בעיירה—השתוללות־ההמונים, שנתעוררה בהם החיה הרעה, חית־בראשית שבאדם («משיח»),—לא קרא ציורים מלאים סערת־נפש מימיו. ואף על־פי־כן מצוירים אף ציורים אלה על בד רחב בשלוה של אמן יודע להפוך את הנורא לנשגב. ולפיכך הצליח סיקו כל כך בציוריו מן הפוגרומים ומעשי־הנוראות של אוקריינה («קרבן», «צרה בשעתה», «צפרים נופלות», «מגילת־רוסאבה»), מפני תכונתו האידילית של כשרונו, למרות מה שיש בו פַּתֵיטיות מרובה, שלפעמים היא מַזֶקֶת למהלך הציורי של ספוריו. לא נשארו בספורי־הפוגרומים שלו הנוראות—נוראות בלבד: הן נִתְפַּיְטוּ, אם אפשר לומר כך, ונעשו כמעט סמלי־מסתורין (למשל, ב„קרבן", שלא האינוס וההריגה של האשה העצבנית־העדינה הם בו עיקר, אלא האסון הבא כגורל ממש, כ«פ'אַטום» העתיק).

ובכמה רוך ועדנה ודעת־נפש יודע סיקו לצייר את בנות־ישראל הצנועות והענוגות בכל המצבים!—

והמשורר האידיליקן שבו אף שמר אותו מאותם המכשולים, שכל ציור של מאורעות קרובים בזמן, שעדיין אין להם הפֶּרסְפֶּקְטיבה, שמעשה־אמן זקוק לה, עלול להִתָּקֵל בהם: מהגזמות והפרזות לשם האֶפֶקט, מצד אחד, ומצלומים מחוסרי כל כח־יצירה אמנותי, מצד שני, עם כל הזעם והמחאה שבציורי־הנוראות שלו,

עדיין נשתמרה בהם איזו הרגשה עליונה של הכרחיות פ׳אַטאַלית, שהיא גלומה במעשים נוראים אלה מלכתחילה ושהיא–כמה נורא הדבר וכמה קשה לאמרו!–מרֻכֶּבֶת במדה ידועה את אימתם... וזה סימן מובהק לצייר אמתי.

אכן, צייר אמתי הוא סיקו. יודע הוא לצייר גם את הנצחי וגם את העובר–ושניהם נעשים בציוריו אחדות עליונה אחת.

ירושלים, אדר תרפ״ו.

ג׳ שוֹפְמַן.

ג׳ שופמאַן הוא היותר שלם במסַפרים העבריים. היותר שלם — לא היותר גדול. כדי להיות הגדול במסַפרים הללו חסר הוא שני דברים — רחבות ומעוף. המספר הגדול הוא בונה־עולמות. שופמאַן אינה בונה, אלא מצייר; ולא עולמות הוא מצייר, אלא פינות וקרני־זויות שבעולמות. לידי קוֹנְצֶפְּציה של ספור מקיף חיי־חברה עם עליות וירידות, עם שינויים חיצונים גדולים ושינויים פנימיים כבירים — שינויי־מצב ושינויי־שאיפות ושינויי־הלך־נפש, — לא התרומם שופמאן אף פעם. זה עשרים וחמש שנים הוא הולך ומפרסם מזמן לזמן את ספוריו וציוריו — ועד עתה הגיעו אך למעט יותר מחמישים; ואך אחדים מהם מכילים יותר מגליון שלם של דפוס. וכך הוא הדבר למרות מה ששופמאַן הוא ה א ח ד — אחד ואין שני לו בספרותנו! —, שלא עסק בפובליציסטיקה ולא חבר שירים ולא כתב מאמרי־בקורת (מאמרים־הערות מועטים אינם באים בחשבון), ואף ספרי־למוד לא יצר «מפקידה לפקידה». — «מאורעות» יש ב«ספוריו», אך אין ה ש ת ל ש ל ו ת של מאורעות. השינויים, שנעשו ב«גבורים» במרוצת ה«ספורים», בודדים הם; המקרים, שקרו ל«גבורים» אלה, כאילו קרועים הם מחיי־חברה, נטולים מחיי־שתוף. על־כן לא יצויר, שיכתוב שופמאן רומאַן שלם, ואפילו אך ספור ארוך, מלא השתלשלות־מאורעות וסכסוכי־מקרים. ובמקום שאין הֶקֵף רחב, חברותי־לאומי, ובמקום שאין מעוף רם, חברותי־עולמי, אין מקום לגודל.

אבל א מ ן הוא שופמאן — ו א מ ן ש ל ם ב ת כ ל י ת. כי הוא התגבר התגברות א ח ר ו נ ה על הפובליציסטיקה ועל ההתפלספות ועל תוכחת־המוסר, שאַף טובי־אמנינו וגדולי־מספרינו לא יכלו להפטר מהן. אין מספר עברי — יתר על כן: אין מספר ישראלי באיזו לשון שתהיה —, שידמה בזה לשופמאן. אין כמותו יודע את «סוד־הצמצום» ואין כדוגמתו מקיים את האמירה הגדולה: «יצור, צייר, ודום» —. שארית־הפליטה של המאמריסטיקה והפיליטוניסטיקה שבספרותנו היפה, אפילו בזו של מ נ ד ל י ו פ ר ץ, ספה תמה ביצירותיו של שופמאן. לא אך הוא עצמו אינו מתפלסף ואינו מבליט מגמות ואינו «מתחרף» ואינו מאריך בציירָנוּת, כנהוג אצל מספרים מישראל; אף «גבוריו» אינם מרבים «שיחה». הם אינם מתווכחים אלא מעט: אך במקום שהוויכוח הוא מעשה והשיחה היא ציור. לעולם אין ה«גבורים» של שופמאן נעשים צנור לרעיונותיו של המחבר או כלי־שרת לדעותיו. וחשוב מזה: אף בחיטוטים פסו׳כולוגיים אין שופמאן — שכל ציוריו

וספוריו אינם אלא פסו׳כולוגיה דקה מן הדקה — עוסק כמעט כלל׳ מְשִׁיחָה אחת במכחול — והטפוס כמו חי לפניך׳ שריטה אחת במפסלת — ונפש שלמה נתגשמה׳ וּרשום קצר׳ אבל חד׳ בסרגול — והרעיון הפיוטי נתגלם׳ הפסו׳כיקה הובלטה והתכלית הפיוטית הושגה׳ דומה שופמאן בציוריו למרַדֵּד בזהב: מלאכה דקה מן הדקה׳ שאינה נראית אלא בגמר עשיתה׳ לאחר שכל רִדוד ורדוד נצטרף ל«דבר» שלם׳ אך עינו החדה של ה«מבין» המומחה מַבְחֶנת את פרטי־המלאכה בדקותם׳ בשביל האדם הפשוט לא נעשה כאן כלום׳ — ודקות זו אינה מתגלית בציור החיצוני בלבד׳ אף הציור הפנימי׳ ציור־הנפש׳ הוא דק מן הדק — ובתכלית הקצור והצמצום׳ אכן׳ זהו זיווג יחיד־במינו של מחקר פסו׳כולוגי עם פיסול וחציבה־בשיש! —

כי שופמאן אינו מאותם המסַפרים־הציירים בעלי המוחות של צפור׳ שהציוריות נעשתה להם אלהות וכל רעיון פיוטי יתעֵבו׳ מ ג מ ו ת אין בציוריו של שופמן׳ אבל ר ע י ו נ ו ת יש בהם׳ כל ציור וציור שלו א י נ ו תכלית בפני עצמה: תמיד רעיון פיוטי מובלע וגלום כאן בתוך הציוריות הדקה׳ בתוך־תוכו של השיש הקר מפרפרת נפש חיה במצוקותיה כצפור מתלבטת בכלוב׳ אבל שופמאַן אינו מ ת ר י ע על הרעיון׳ אינו מרעיש עולמות בהבלטתו של זה׳ הרעיון גלום בציור כניצוץ בתוך השיש׳ הכאה אחת בקורנס־הבקורת או בפטיש־המחשבה — והניצוץ יָצא ללהב׳ האמן עצמו אינו מכה־בפטיש׳ הוא משאיר דבר זה לקוראיו׳ כי על־כן אמן הוא — אמן שלם בתכלית׳

ושלימותו מתגלית לא רק במה שהוא יודע את «סוד־הצמצום» ולא רק במה שהוא יודע «ליצור ולשתוק»׳ היא מתגלית גם באותה ההרכבה הנפלאה של ציוריות ומחשבה׳ שאין אחת מהן מתפרנסת על חשבונה של חברתה ואין אחת מהן נכנסת לגבולה של חברתה׳ עין של אמן יש לשופמאן׳ שאַך לבחירי־הציירים יש כמותה׳ רואה הוא מה שמסתכלים אחרים א י נ ם רואים׳ והשוואותיו הציוריות הן כמעט תמיד מפתיעות — בלתי־צפויות ובלתי־מקוּוֹת׳ הסתכלותו היא חדה־חדודה׳ חולדת מתחת להעצמים׳ חודרת מבעד לגילוּיִם החיצוני ונוקבת עד תהומם של דברים׳ והֶעָזָה מרובה יש לו בהשוואותיו׳ שפעמים הן זרות ומשונות עד כדי לעורר מרי׳ — זו ההעזה׳ שהיא הסימן היותר מובהק למקוריות גמורה — לחידוש־המצוי׳ — אבל זולת ה ה ס ת כ ל ו ת־בדברים חוֹנַן שופמאן עוד במתנה טובה אחת: ב ה ב ח נ ת־הדברים׳ יש לו׳ לשופמאן׳ אותה הבינה העליונה׳ שהיא כוללת את החכמה ואת הפִּקְחות בהעלם אחד׳ ומכאן — עמקותו המפליאה׳ בלא שום תְּהִיָּה ופקפוק אני אומר: בדקות־ציורו ובעמקות־הארתו יחיד הוא שופמאן בספרותנו ואין שני לו׳ אלא שדקות ועמקות אלו מתיחסות לא אל עולם גדול ורחב׳ אלא אל «עולם קטן»; יתר על־כן: אל פינה קטנה שבעולם זה׳ ודבר זה מ מ ע ט את דמותו של שופמאן׳ ואולם דבר זה אף מ ח ש י ב את דמותו: גדולה טפה׳ שהים משתקף בתוכה׳ לפעמים יש בציור קטן של שופמאן עולם מלא של ציוריות ושל מחשבה עליונה׳

כל אמן גמור הוא פלא. אינו נכנס לשום סוגים ואינו משתעבד לשום מיון; סוג בפני עצמו הוא, מין לכשעצמו הוא.

הפלאסטיקה, שזולתה אין אמנות, היא נחלתם של האמנים הבהירים, צוהלי־הרוח, בעלי הנפש היוונית. האמנים בעלי הנפש הנכאה מיסוד־היהדות (שהנצרות «שִׁכְלְלָתוֹ» עד שנעשָׂה שלילת־החיים), יורשיהם של ה«עני כי יעטוף», של הנביאים אוֹרְרֵי־הדור ושל איוב מקלל־היום, יהודים הם כולם (אפילו כשהם נוצרים) ודבר אין להם עם הפאנתֵיאיסמוס. שופמאן הוא הרכבה נפלאה, כ ק נ ו ט הַ מְ ס ו ן ו כ פֶּ ט ר אַ לְ טֶ נ בֶּ ר ג, משני היסודות. מצייר הוא חיים, שאין בהם שמחה, בני־אדם דלים ומדוכדכים וחולנים בגופם וברוחם, וכמעט שאינו מ«רואי־שמש» כללי — ואף־על־פי־כן יש בכל מה שכתב מן היסוד היווני, מן הפלאַסטיקה הגמורה, ואף מן הפאַנתיאיסמוס, שכאן הוא נהפך בלי משים להגשמה שֵׁמִית מיוחדת־במינה.

וחידוש גדול אחד יש ביצירותיו של שופמאן: בפסיעה גסה אחת פ ס ע ועבר על ת כ נ י ־הספרות שלנו כעל צ ו ר ו ת ־ הספרות שלנו. לכאורה, עברי גמור הוא שופמאן, בן ה«חדר» וה«ישיבה» וחניך הספרות העברית; ואף־על־פי־כן כותב הוא עברית לעברים כמו שמספר לועזי כותב לועזית לעמו ולאנושיות כולה. לכאורה, מתאר שופמאן את הגֶטו ככל המְספרים העבריים; ואף־על־פי־כן כמה רחוק הוא בתכניו לא רק מאותם של ס מ ו ל נ ס ק י ן ו ב ר ו דֶ ס ו ב ר אַ נ ד ש טֶ טֶ ר, אלא אף מאותם של מ נ ד ל י ויהודה ש ט י י נ ב ר ג ו ש. ב ן ־ צ י ו ן, ואפילו מאותם של פ ר ץ ותלמידיו! — כמעט אין זכר בכתביו של שופמאן לכל אותם «כלי־הקודש», שהם הם «נכסי־צאן־ברזל» של הספרנות העברית. ואף בעלי־המלאכות וה«אֶכְּסְטֶרנים» והקבצנים, שהוא מתאר, אין בהם הריח הגֶטוֹאי הספֶּציפי, הריח «רחוב־היהודימי», אם מותר לומר כך, מעין אותו odor Judaicus, שהיו הגויים מונים אותנו בו בימי־הבינים ושהוא מצוי בכל יצירותיהם של מסַפרינו מ ס מ ו ל נ ס ק י ן ועד בְּ רֶ נֶ ר — ועד בכלל. בכתביו של שופמאַן לפנינו — בני־אדם בעלי־שאיפות והשגות והרגשות אנושיות־כלליות, שהן צבועות בצביעה עברית לא פחות, אבל גם לא יותר, משֶהשאיפות, ההשגות וההרגשות של בני־מינם ובני־מעמדם מן הנוצרים צבועים בצביעה אַנגלית, רוסית או גרמנית. כליל גורשה התֵיאולוגיה הישראלית, שהיא מפעפעת כאֶרס בכל הספרות העברית, בַיָּפה כְּבַמַדעית, בַבִּקָרתית כְבַפּובליציסטית. יהודי־הגלות מתאר שופמאן, ואף־על־פי־כן נתנדף בתֵאוריו אותו הריח הגלותי המיוחד, שעושה את היהודי מין בריה משונה, שאין כדוגמתה לא ביָם ולא ביבשה. היהודי נעשה כאן אדם עם כל תכונותיו ותאוותיו ויסוריו, לחצו ודחקו — ואף־על־פי־כן הוא נשאר י ה ו ד י ב ע צ ם. ואי־אפשר שתהא אחרת: הרי יש כאן מציאות ואין כאן מגמה לא לאומית ולא מעמדית ואפילו לא אמנותית. ובמקום שאין מגמות יש א מ ת — '

והצביעה הלאומית הישראלית אמת היא עוד יותר מכל גוֹן לאומי אחר שבעולם.

ושופמאן הוא גם המספר העברי הראשון — הראשון, ולעת־עתה האחד! — , ש«נועז» להקדיש ציורים שלמים («האֳניה», «נקמה», ועוד) לנוצרים ונוצריות; הראשון והאחד, שציֵּר ציורים וסִפֵּר ספורים, שאין להם יחס כל־שהוא ליהודים וליהדות. אֶליזה אוזֶ׳שקובה הפולנית הקדישה מיטב־שנותיה לתֵאור יהודים ויהודיות; מבחר־יצירתו של לונגפֶלו האנגלי־האמריקני מוקדש לשבטי־הפראים; פושקין הרוסי שר על צוענים ועל גרוזיים, — מפני־מה אי־אפשר למספר יהודי לתאר נוצרי או נוצרית לא כעין «תבלין» לרחוב־היהודים, אלא בתור תכלית ציורית כשהיא לעצמה? — כמֶשֶׁרניחובסקי ושניאור — ואפשר עוד יותר מהם — סלֵק שופמאן את המחיצה שבין יהדות לאנושיות. ואף־על־פי־כן — כמה יהודי, כמה עברי הוא כל ציור מציוריו של שופמאן לא רק בלשונו, אלא גם באופן־ההתרשמות שבו ובאופן הביטוי והגילוי שלו! — זו ההתמזגות בין התֵאור החיצוני ובין הציור הפנימי, בין חיי־הטבע ובין חיי־האדם, בין האינסטינקט הפועל במעמקים ובין המחשבה הפקחית, שהאינסטינקט הסומא נוהג בה והיא מפלסת לו נתיב, — כמה יהודית היא התמזגות זו עם כל אנושיותה, כמה עברית, כמה שֵׁמִית היא עם כל אירופיותה! —

העין הרואָה והתבונה המַכְלֶלֶת — שני מניעי־האמנות היותר חשובים — נתלַכדו כאן והגיעו למעלת הַהַרְמוניה העליונה של אותה אמנות שלמה, שהיא יוונית ועברית בבת אחת, כלומר, שהיא אנושית ועולמית, מעל לההסתכלות הבהירה מתרוממת כאן פקחוּת מיוחדת־במינה, שהייתי קורא לה «בינת־הלב» (הרגשה חזקה אין כאן) ושהיא כאילו עומדת ממעל להדברים המתוארים ומפיצה על ההסתכלות הפשוטה את אורה של התבונה גלוית־העינים, שרואָה את שרשי־הדברים ביחד עם התהום הרובצת לרגליהם. וכך הִגיעה שופמאַן לאותה סו׳נתֵיסָה עליונה של האמנות, שההסתכלות מתמזגת בה ברעיון והרעיון מתלכד בה בהרגשה מצוננת על־ידי בהירות־הראיה, — סו׳נתיסה, שאַך אמנים בחסד־עליון זוכים לה ומזַכּים בה.

מה תְּכָנֶיהָ של בת־השירה השופמאַנית? —

לשופמאַן אין תֶּמות אסורות. נוגע הוא בפרובלימות, שאף הנועזים שבמספרינו היו נרתעים בפניהן לאחוריהם. בנידון זה, אפשר, כבר גדש סאה: הפרוצות ובתי־ההפקר, אפשר, תופסים בציוריו מקום רחב יותר מדאי. אבל הוא הבין, שאין האמנות מסתלקת מִתְּכָנִים מכוערים ומֵעֲצָמִים כעורים כמו שאין הטבע נמנע ממחזות כעורים ומבריות מכוערות. הכל תלוי בתֵאור: הכָּעור המתואר יפה נעשה נוי והיפה המתואר בגסות נעשה כיעור. ואפשר, ששופמאן צולל לתוך הרפש דוקה מפני ששם, במקום מוקצה מחמת מיאוס, אין הידים ממשמשות כל־כך,

ולפיכך עדיין מצפה מקום שכזה לבעל עינים חדות ופקוחות ביותר, שיגלה את היופי שבתוך הכיעור. ואפשר, טעם אחר יש לדבר: מפני ששופמאן מעמיק לראות, אין הוא מרחיב לראות; והחיים המגוונים של השדרות הבינוניות והעליונות רחבים הם ואינם מצטמצמים בנקודה אחת קטנה, שאותה אפשר להעמיק — ולנקוב עד התהום. ולפיכך מתאר שופמאן אך את החיים הקודרים והחַדְגוֹנִיים של השדרות הנמוכות — של הדלים והעלובים, של הנרדפים והלוקים־ביסורים, של הפליטים־הבורחים ואזרחי־בתי־האסורים, של המטומטמים והמטוֹרפים למחצה, של הפושעים והמופקרות, של הגסים עד לידי בהמיות ושל הפשוטים עד לידי גסות. ואף את בעלי־המומים הוא אוהב לתאר, — בעלי מומים גופנים או רוחנים. הפרופיסור האחד, שתאר שופמאן, הוא סומא בשתי עיניו.

כי כעין חשכת־התהום נסוכה על־פני כל כתביו של שופמאן. קול אחד איום ונורא עולה ובוקע מכל שורה ושורה שבהם: לא כדאי לחיות! כאילו מלאך־המות מְלֵא־העינים עומד ואורב לכל אחת מן הנפשות הפועלות בספוריו. אך לא! לא המות נורא כאן, אלא החיים נוראים. איזה «לאחר יאוש» מרעיל אותם כולם. ועם זה — האינסטינקט של החיים חזק הוא כל־כך בפשוטים ומטומטמים הללו, ואפילו ב«תלושים» ו«עיפים» אלה! יש בהם בכולם לא שִׂנְאַת־החיים, אלא יתרון־אהֲבה לחיים, — ומתוך יתרון זה הם מואסים בחייהם. מעבר לחיים הם כולם, אבל גם את המות אינם מבקשים. איזה «עיקר» חסר כאן — אין שורש של חיים ואין עיקר גם מחוץ לחיים. וכי התלישות מן החברה ומן האומה גורמת לכך? — אבל הם אף אינם שואפים אל החברה ואף אינם משתוקקים להתיחד עם האומה. סוד נורא יש כאן. יש כאן טראגידיה איומה, שקשה לבארה: האדם־הבהמה, האדם־החיה, עדיין לא כבש את תאוותיו הבהמיות והחַיָּתִיות, ולמלאותן אין החברה מַניחה — והחיים מאַבדים את כל ערכם לאחר שאבדו את כל «לחלוחיתם»...

כי אין מספר־אינדיווידואליסטן בספרותנו כשופמאן. יודע הוא את ערכה של הסביבה, של המוצא, של המעמד ושל האומה. כל זה הוא עיקר גדול. אבל לא עיקר כל העיקרים. יש איזה עודף, שהיא היא האישיות, ה«אינדיווידואליטה». כל חלקיו של השעון עדיין אינם שעון. כח־התנועה — זהו עיקרו, וזולתו אין שעון, אלא מתכת ידועה בלבד. האישיות היא כח־התנועה שבאדם. ולמספר־האמן אי־אפשר שלא יהא כח זה עיקר כל העיקרים. אלא שאין שופמאן יודע את תנועת־ההמונים ואפילו לא את תנועת־האישיות בתוך החברה, כי על כן אינדיווידואליסטן גמור הוא ורחבות ומעוף אין לו.

«ספור־המעשה», מה שקוראים הלועזים «פַ'בולה», כמעט אין בכתביו של שופמאן. ברובם אינם אלא «מחקרים פסו'כולוגיים» קצרים. אבל צד־הפסו'כולוגיה

מובלט בכל אחד מהם לא על־ידי שיחות וחיטוטים ונקרנות, אלא על־ידי מאורע קל, על־ידי דבור־פה, ופעמים אך על־ידי תֵאור של הרגשה מרפרפת בלבד. ובזה מתגלה כשרונו המיוחד של שופמאן, באמצעים היותר קמוצים הוא משיג את הפעולה היותר נמרצת,—ופעולה זו אינה מובלטת על־ידי סממנים אמנותיים חריפים, אלא היא רמוזה, פעמים אך בפראַזה אחת קלה ופעמים אפילו אך במלה קלילה—«ודי למבין».

הציור «מחיצה» (עמ׳ 9־13)[1] הוא מן הראשונים שבציוריו ומן היותר אָפְיָניים בשביל כל יצירתו. הרי זה סמל האינדיוידואליות הקיצונית, שהונחה ביסודה של היצירה השופמאנית. סטוּדֶנט לפילוסופיה, שכל ימיו הוא עוסק אך בהפשטות, טָעם אך פעם אחת בימי־חייו את טעמם של חיי־המציאות הפשוטים, הממשיים, המוחָשים. וכל ימיו מנסה הוא לצאת אל מחוץ ל«מחיצה», שחוצצת כקיר־ברזל בינו ובין העולם הממשי,—ואינו יכול. דומה, כאילו כל העולם כולו, שהוא שרוי בתוכו, באמת אינו אלא עולם של דמיון, שהרי זולתו, זולת־נפשו, אינו דבֵק בכלום מן העולם שמחוצה לו ואינו מתיחד עם כלום ממה שמצוי בעולם זה. ותשוקה עזה תוקפת אותו לסלק את המְסָכִים, שעולם־האמת, עולם־המציאות, מסתתר בעדם, ולחבק את ה«הכֹּל», למשש את ה«הכל»—ולהעלם ב«הכל»... ו«הכל» זה מִתְמַחֵש לו ונעשה לו ממשות רק באותו בית־זקוק־הזפת, שלָן בו פעם אחת בילדותו... אבל לשוא! כל עשרים וחמש שנותיו עברו עליו כאילו במצב של השפלת־העינים, בלא שמצא די כח בנפשו להרימן ולהתבונן על סביבותיו. איזה «טמיר» בלתי־נתפס ממלא את נפשו כל הימים. «ולפעמים כשגם יעלה בידו אחרי התאמצות עצומה לכבוש בכח את הבלתי־נתפס הטמיר ההוא, הרי הוא מתעַשת אז מיד, כי באותו רגע גופא כבר מנוצח הוא עצמו בפנה אחרת... הוא מרגיש אז מה שירגיש מהדק־החביות, המתקשה לחבוש על חביתו חשוק צר, שברגע שזה מלפף את העֵבר האחד, הריהו מתחמק ונשמט מהשני» (עמ׳ 11). וכשהוא מנסה בליל־חורף קר, מלא־בדידות וזרוע־אור־הלבנה לצאת החוצה ולהתיחד עם הבריאה, הרי נעשים לו הקור והבדידות והלובן של תכריכי־השלג והאור הקר של הלבנה סמל לחייו ולחשבון־עולמו. הוא מחבק את הגזעים הקרים והאִלְמים של האילנות עטופי־השלג ו«מתרעם בתוך כך על אותה השאננות המלגלגת, שהסתתרה ואָרבה בעמקי־נפשו מתחת לכל חרדתו זו». הרי בפועל אין הוא «משתוקק» כלל: אילו היה משתוקק באמת, היתה השתוקקות זו עצמה—סילוק־ה«מחיצה»...

יש כאן מזיגת הפאַנתיאיסמוס האלילי לתוך השאיפה היהודית הטפוסית של זמננו—לברוח מן ההפשטה אל פשטות־החיים, מן העיון המרוקן־ממציאות

[1] אני מצטט על־פי «כתבי ג. שופמאַן, ספורים וציורים», הוצאת «מוריה», אודיסה תרע״ד.

אל החיים הממשיים. וקודם־כל, מצאה לה כאן ביטוי נמרץ ודק כאחד האינדיווידואליות הגמורה, שכל כתביו של שופמאן מלאים וממולאים ממנה.

מעין זה, אבל בפחות «רעיונות» וביותר «תהומיות», שנבלעת בעצם הציור, אנו מוצאים ברשימה «ליד הדרך» (עמ׳ 56־63). ליל־קרח, ליל־סופה בחוץ, ובבית — קור, ריקנות, אפס־תקוה, דלות ועניות ושממון, בלא תענוגים, בלא־אלהים, בלא עתיד. — «וְה,אין־סוף' הכהה שאחרי המות הציץ בעד החלונות מבחוץ יחד עם לבנונית־השלג... הורגשה התמעטות־החיים עם כל נשימה ונשימה. הלא עוד מעט... עוד מעט... כפות־הידים מתעלפות ונקפצות באגרופים, חֵפץ התעורר לרגע להאחז בצלע ארובות־העשן — וכחלו־ם י־ע־ו־ף...».

כן! במקום שאין חיי־חברה ותקוות־דורות אין החיים אלא «חלום יעוף». עוד הפילוסוף הקדמון, הירקליטוס ה«אפל», קרא לחיים הפרטיים, האישיים, חלום. רק החברה אינה מתה ואך תקוות־הדורות אינן גזות חיש ועפות כחלומות. באין חברה ובאפס־תקוה יש רק תהום־המות, תהום־האפיסה...

הרי שני חברים הולכים לטייל. האחד מתפלסף והשני מבטל את כל התפלספות זו ומחליט, שהכל אינו אלא רעב פשוט, ש«הטבע הוא טבע — אדמה, רפש, תולעים, צפרדעים», ש«אין ולא כלום» —, ופתאום שניהם נוכחים, גם המאמין גם הכופר, ש«שום לאן אין עוד —, כאילו השיב הרוח וזרה את ארנקי־מוחותיהם» (טיול, עמ׳ 73־77).

וכששני חברים עיפים מסערות־החיים מטיילים ומגיעים עד בית־הקברות (עיפים, עמ׳ 77־89), מרגישים אנו, שאמנם אין «לאן» אחר לא בשבילם ולא בשבילנו... כל החיים אינם אלא בית־הקברות של התאוות והמאַויים והתקוות, וכמו לתפוחים והאגסים הגדֵלים על־יד הקברים, כך אין שום טעם וריח לחיים האישיים כולם...

אם החיים אינם «חלום־יעוף» בלבד, הרי זה מפני ששני דברים עושים אותם מוקָשים: היסורים והאימים. ביחוד האימים. ברשימה «במאסר» (עמ׳ 78־88) בא ציור מְאוּיָם של תליה על־פי בית־דין של צבא. ובין שאר הדברים מתוּאָר, איך מעודד התליין את הנידון לְמיתה, שאין בו עוד כח לעלות לגרדום: «אל תירא, חביבי!» — וצמרמורת עוברת בכל גופנו. יש אך מלה אחת מתאמת להרגשה זו: «פלצות!» —. אבל יש באותו ציור דבר נורא אף מזה: «אין מפלט — יד אחתו!». כל העולם כולו הוא בית־מאסר אחד ותליה אחת, אלא שה«קפיצות» שונות הן קצת אלו מאלו...

והרי הציור «תלוי» (עמ׳ 84־86). אדם צעיר תלה את עצמו. ועיקר האימים אינו בקפוח רצוני זה של חיים צעירים, אלא — ביחס אל מאורע זה מצד הבאים «לראות בו», פֶּתוח באינטֶליגֶנטים וסַיים בבנות־ההפקר. כל־כך טבעי — וכל־כך נורא! —

והרי כעין פירוש מספיק לביטוי: «אין מפלט—יד אחת». זהו הספור «הפליט» (עמ׳ 172־185), אחד מן הספורים היותר שלמים בעִבּוּדם. «פושע־מדיני» בורח מרוסיה אל מעֵבר לגבול—ל ג א ל י צ י ה. ולכאורה ניצל. אך לא! «אין מפלט». המות רודף אחריו. כל הספור מפליא בּרִתמוס המיוחד שלו. כאילו נשמעת בו הַהַצְעָדָה התכופה והדחופה לקראת המות. וכמה נפלא הוא האור הציורי, שהולך ומשתפך על פני כל הספור!—. מתחילה, בשעת המעבר «לאידך גיסא»,—אור חדש, יותר בהיר, אביבי־רענן. אבל לאט־לאט הוא מתקדר ונעשה כהה יותר ויותר, ולסוף— «יָמֵש חושך»—וה«קץ», אִבּוּד־עצמו־לדעת, הכרחי הוא. למה החיים?—הלא אף הם עשו «יד אחת» לעשות את החיים מרים ממָות... פלצות ואימים!—

ופעמים שאין «אֵימים» כלל, ואף־על־פי־כן פלצות תאחזנו. הרי ה«סבא והנכד» (עמ׳ 154־160). לכאורה, אין שום תוכן: זקן נאה בגופו וברוחו מצטנן ומת. ואף־על־פי־כן כמה נוראות, כמה אֵימים, כמה מן הפלצות יש כאן!—ר׳ יוסף ה«סבא» מת בדרך־הטבע, לא במיתה משונה,—אבל כלום יש מיתה, ש א י נ ה משונה?—נכדו הקטן והמאוהב בו—אם מותר לומר כך—אינו מבין מ ה מיתה זו ו מ פ נ י־מה מיתה זו ו ה א י ך מיתה זו—. ו מ י מבין אותה? ומי י ו ד ע לבארה? ובמה היא «טבעית» אם א י נ ה צ ר י כ ה, אם אין בה לא צדק ולא יושר ולא הגיון?—

והספור «אהבה» (עמ׳ 134־144), אחד מן הספורים היותר שופמאַניים בתכנם והפחות שופמאַניים בהרצאתם,—כמה תהומי הוא זה!—לאחד משני חברים בא אושר לא־צפוי: נפלה בגורלו אשה־זֶמר, אשה־הימנון, אשה־אביב. וחברו אוהב, חברו מקנא, חברו סובל. ורגע של אושר הוא חוטף בחשאי, שלא במקוּוֶה... וכשהחבר ואשתו עוברים לעיר אחרת, ו ש מ י ד—החבר השני — אינו מוצא מנוחה עד שהוא בא לבקרם, הוא מוצא י ו ל י ה אחרת, שדבר אין לו ולה: «לא היתה שום אחיזה». וכשהוא ממהר לשוב לביתו בו ביום, הוא מקבל לאחר זמן טלגראַמה, שיוליה מתה בחבלי־לידה,—ומרגיש לא יסורים ולא צער, אלא, להפך—«כעין עקירת־שן־רועה, שגרמה הרבה לילות של אי־שֵׁנה וקדחת הַזָּיִית»... וכשהוא מלַוה אותה לבית־עולמה נראה לו, ש«בחללו של עולם היתה הרוחה». הוא מכיר תודה ל«ארעא» זו, שבלעה «האי שופרא», שלא נשאר כדוגמתו... רק אחר־כך, «אחר הטמטום הנפשי, כמו התלקח המוח בגלגולת, וכמו מאליו, בלי ידיעת־בעלים, סקר את כל העבר, את כל החיים—מפולשים. התמהון וההבנה נתמזגו יחד. נתבקשה איזו מלה חזקה, כבירה, שתהא הולמת את העיקר» (עמ׳ 144). מלה זו לא מצא; אבל מצא את הדמעה—והרוח החפשי פיזר בין המצבות האפורות והרטובות קול־יליל אנושי מרוסק ומטורף...

והרי רשימה בת שני עמודים ומחצה, שאין בה זכר ליהדות, שאין בה שום

«פרובלימות», שאין לה שום «גבורים» ו«גבורות»: «האֲניה» (עמ' 108־110). האֲניה היא בתו של אכר גרמני, שנִתְפַּלֵּן ב ג אֲ ל י צ י ה; נערה קטנה, בת שתים־עשרה, היא רעננה כפרח־האביב וחסונה כאלון־היער; מלאת־חיים, מלאת־בריאות, מלאת כח ומרץ והעזה, העולם נעשה יותר חביב מפני שהאֲניה יש בו, החיים נעשים יותר יקרים מפני שהאֲניה מצויה בעולם. והאֲניה זו באה לעיר — וממַלְאת גם אותה ריח שדה ויער. והאֲניה זו נופלת לתוך אותן הסימטות האפלות, שאין מוצא מהן אלא לבית־החולים ולבית־הקברות, — ואף הסימטה האפלה מתמלאת ריח־יער. אבל ה«רעבתנות של עשוקי־החיים וחנוקי־הכרך» התנפלה על צמח־השדה וינקה את כל לְשַׁדו ולא ידעה שבעה, עד שחלתה האֲניה ובבוקר אחד נמצאה מוטלת מתה לרוחב־מטתה...

ושופמאַן מרבה לתאר את האֲניה ואת אֵלו שכמותה. כבר אמרתי, שאפשר, טִפל בהן יותר מדאי. אבל כל טפול מטפוליו אינו בִכְדִי. אין בציוריו אלה לא אידֵיאַליזאַציה ולא רגשנות ולא בקשת־רחמים על עלובות אלו. אבל אין גם הטעמת־הרפש והתמוגגות מתענוג־ההטעמה. המציאות הפשוטה ניתנה כאן לפני הקורא — ובכל פשטותה ורגילותה היא עלולה להוציא מן הדעת. לכך עלולים ביחוד הציורים המחרידים מגורלן של ה«פרוצות», שנתן בקבוצת־הרשימות: «בקצוי־הכרך» (עמ' 194־206). לכאורה, הרי הן חיות, הרי הן מטפלות בחפציהן, קונות פירות, סוכריות, שוקלאַדה, מחפשות ונוברות ומחטטות בארגזיהן. אבל באמת כל זה אינו אלא מדומה: «טעם־החיים העיקרי כבר נחמס ונדרס ברגלי המון ואספסוף, וכל אלו הריצות, החטיפות והחפושים נראים כפרפורי־הגוף הרפים והתפלים — לאחר שכבר הותז הראש» (עמ' 201).

כמה נוראים הדברים!

י ש ד ק ו ת אצל שופמאן, שקשה לפרשה, אפשר אך להרגישה. הרי הרשימה הקטנה «באמצע» (עמ' 105־107). ה י ת ה אהבה — והרי היא חולפת ועוברת לעיניך. הרי מתקרב הסוף. היכן היא ההצלה? — ביער קטן ליד כפר מתגורר חבר אחד בביתו של גרמני, שיש לו ילדה קטנה ונעימה, שזופת־שמש ובעלת עינים יַעֲרִיּוֹת. צריך לנסוע לשם. ושם, כשהילדה התמימה והרעננה נושקת «נשיקות עסיסיות, נשיקות בת־גזע אחר», ועיניה היעריות מאירות, — משתכח הכל: משתכח, שהאהבה עוברת לעיניך, משתכח שאין בה תמימות עוד, משתכח, שמתקרב הסוף. לא! הסוף לא בא עוד — אף אם אין כאן גם התחלה. «נתהַוֶה כמו באמצע». ובזה מסתיימת הרשימה, שאין בה כלום ויש בה הרבה.

הדקות שבכתביו של שופמאן מגעת עד לידי זרות. הסטודנט לפילוסופיה שב«מחיצה» שומע «קול נפילת נטפי־מים, נ פ י ל ו ת ר כ ו ת, י ר ק ר ק ו ת־ ק ו ד ר ו ת, ע צ ו ב ו ת» (עמ' 11). לההחייל היהודי לֶ ו י ן נודע, שהוא נשלח

למלחמה אל המזרח הרחוק, אל מקום, שמשם לא ישוב. ושופמאן מתאר את מצב־רוחו. הוא עובר בשוק ורואה הכל ושומע את הכל, אך «כל זה ביחד כמו טולטל, נעקר ממקומו כצמח, ונגלה הצד הפנימי, השורש. רגע אחד הורגש, כי אין כל דבר נורא בעולם, אך מיד נהפך לנורא זה הרגע עצמו» (עמ׳ 39).—במלון מזוהם בגאליציה לנים פליטים עלובים ומדוכאים, ולמראשותיהם «כרים מסואבים, חולניים» (67): אף הכרים עצמם חולנים הם, כבני־האדם המוטלים עליהם. ולביתו של ר׳ יוסף הלמדן ויפה־הנפש יש «ארובת־עשן, שהיא גבוהה ופקחית, יודעת ספר כביכול» (עמ׳ 154). נערה קטנה מתרפקת על בחור—עיניה נעשות «מכוערות מלחלוחית־אהבה, דמתה לדג קטן, שנאחז בוָו החכה» (עמ׳ 161). יש יופי, יופי־אושר, ש«אגב פגישה ברחוב, בגן או במסע, הוא גורם תמיד את המכאוב הרגעי, אבל העמוק, המכאוב במרכז» (עמ׳ 176). נפלא הוא הציור של כפילות־הנשמה: «נתפלגה הנפש. חציה האחד עֵר לכל מה שמתרחש מסביב, לתעלולי־סטאשֶק, מקשיב אל הצעדים שבמסדרון, וחציה השני מרחף עכשיו הרחק מכאן, שם על גדות הדניפר» (עמ׳ 183). ומעין התפלגות־נפש כזו יש גם בהרגשתה של האשה הפשוטה, שמת אביה הזקן, לאחר שבכתה הרבה: «לתוך עיני אָשר הציצו עיני אמו ממורקות ומזוקקות בבכי, בקיר־הדחק נצנצו סדקי־רוָחה» (עמ׳ 159).

יש ציורים לשופמאן, שהם עומדים על קצה גבולה של הפסו׳כופאַתולוגיה. כזה הוא, קודם כל, «יונה» (עמ׳ 21־30). חולני זה כועס על כל העולם ומקנא בכל העולם. «כשיונה אוחז בקבורת־הנער השמנה והחמה ומטלטלו על מקומו מרוב כעס, הנה הבריאות הפורחת, שהוא חש אז בידו, מדכאתהו לגמרו. ורק כשימהר לשוות בדמיונו, איך שברגע זה הוא תוקע ברזל מלובן בבטן־הנער המלאה, ירוַח לו מעט»... (עמ׳ 23). הרגשה פַתולוגית, שהיא מובנת אך לרופאי־הנפש. יותר מובן הוא רישום ציורי זה: «את הנשים בזה ונִאֵץ בשיחותיו לפעמים (כמה מכוון הוא «לפעמים» זה! אדם כיונה אינו מרבה שיחה על האשה). ואך בסתר נפשו כמו היה מֵצר בצרתן, משום שהביט עליהן כעל מין רם ונעלה מאד, שרק מחסרון מין אחר הן נזקקות לגברים» (עמ׳ 26).

חייל יפה היה בגדוד—„יפה וביישני קצת. דבר־מה בתולי היה בעיניו השוחקות, בלחייו הרעננות ובסנטרו החלק והמסודק. כשצריך היה לפעמים להעירו בלילה מעל משכבו בתור ‚חליפה׳ למשמר, איזו רחישה מוזרה היתה מתעוררת אז—מעין עריגה עוֶרת אל אחיותיו הרחוקות, שהן יפות, בודאי, כמותו» (עמ׳ 116). כמה משונה היא ה«רחישה»—היא מוחֶשת, אבל אינה מובנת.

הנה איך מתאר שופמאַן מצב של אהבה:

«נעשיתי עֵר לכל תנועה ותנועה שלה. באופן אחר, חדש, הַתחלתי מדבר עם אחיה. קולי נחלש, נצטרד,

כאלו אבקת־סוקר חלחלה בריאה ובגרון, והעינים סלדו, כמו אחרי הבטה ארוכה לתוך התנור הבוער. בתיאבון מיוחד, שלא היה אצלי קודם, ינקתי את עשן־הפפירוסה, שנדמתה ריחנית ביותר, ואחר־כך מקוצר־רוח, לעסו השנים את הזגי ברחובות־הטיול לא נפגשו יותר (עוד ?) בתולות יפות, מאותן שלבבו לפנים עד לכאב; הללו נמנו וגמרו ביגיהן להעלם... בגירוי חריף, חדש, הבהיקו הדובדבניות השחורות מאצל חנויות־הפירות. טעם אחר נתהוה גם בנגינת־הפיאנו, שזלפה בין ערבים מתוך החלונות הפתוחים ברחובות הטהורים (הנקיים ?) והיפים. ובלילות, בשדרות האפלות בגן, לשמע המוסיקה של הצבא, שהגיעה אלינו בעד נופי־האילנות ואשי־הפנסים, היתה העצבות תוקפת באמצע הצחוק» (עמ׳ 124).

מובטחני: כך לא תאר את מצב־הרוח של אוהב שום מספר זולת שופמאן!

והנה איך הוא מתאר את המקורב לבעלת בית־ההפקר ב«סימטה הידועה» ואת צחוקו: «זה היה אחד מגידולי הסימטה הזאת, מבני־אדם־מפלצות אלו, הדומים בכל לעכברי־האשפה הגדולים: אותן העינים הקטנות, הדלוחות והרעות, אותו העורף המרוטפש; והפוליציה יראה מפניהן כחתול מפני השרצים הללו, המזוהמים והחזקים». ועכבר־גס זה «קלט את פרצוף־הזועה שלו לתוך כפות־ידיו המזוהמות והמסואבות, וצחק. איזה צחוק! זה היה פשוק־שפתים בצירוף כעכוע קטוע ונתעב, בעוד שהעינים נשארו דלוחות וזעומות כמקודם. בהמה אילו צחקה, ודאי שהיתה צוחקת ככה» (עמ׳ 197).

או: «פטר שאלאיב, וויאטקאי, הנחשב להחזק בכל אנשי־הרוטה, שבחוטמו, בעיניו ובקולו הוא דומה לנמר ושתמימותו הנמרצה אינה אלא ערמת־חיה, ערמה בלי גיחוך, עד שנדמה, כי לו הזדמן זה עם חיות ביער לא נגעו בו אלה לרעה" (עמ׳ 40).

כמה נוראים ציורים אלה — וכמה הם אמתיים! —

ופעמים שאי־אפשר לנו להאמין באמתותו של ציור שופמאני — מפני נוראותיו. «הפליט» השאיר בביתו אח צעיר ואהוב, שישב במאסר. מעט־מעט מסתגל „הפליט» למצבו החדש מעבר לגבול. «הד המהומות, מהומות־הדמים, המגיע אליו משם, כבר חדל לזעזעו, ובינו לבין עצמו השתדל אך להכין את נפשו לקראת הבשורה היותר נוראה, העלולה להתקבל מביתו היום או מחר, שלא תפגע בו זו ככדור־מות בהסח־הדעת» (עמ׳ 177). דברים אלה הם הכנה לקראת הדבר הנורא והאיום, שבא למטה מזה.

מאפס מעשה ולאחר שדאגות־הצבור נשתכחו ועל מקומן באו תאוות־היחיד, מחזר «הפליט» אחר המשרתות הנאות שבבית־דירתו ומתאבק עמהן. «ביחוד נטרדה מנוחתו כשנתקבלה לתוך בית־מעונו שפחה טשכית אחת, ג׳ י ו נ י ה, נערה יפה, רעננה וכחולת־עינים. ועוד בערב הראשון, לאחר שבעלת־הבית הזקנה הלכה לה, התאבק עמה ק ו ר א ן (הפליט) בחדר־הבשול בתכסיסים שונים, נתלהט, עבר על דעתו ותעב בתוך כך את עצמו. בינתים נפתחה הדלת, ונושא־המכתבים הושיט לו כרטיס. מיד הכיר ק ו ר א ן את כתב־אחותו וקרא בסקירה ראשונה: ,בלילה שעבר נתלה אשר (אחיו). סבול לפחות, גם אתה, אם עוד נשאר אצלך׳... כדור־

המות חלף בזמזום אגב רקתו—החטיא!—ומבלי קרוא הלאה קפל קוראן את הכרטיס לשנים, תחבהו לתוך כיס־חיקו—והמשיך את הקרב עם ניוניה» (עמ׳ 177־178).

עם כל ה«הכנה», שבאה חמש־עשרה שורות קודם־לכן, אין אנו מוכנים לקראת אפשרות זו, הלב צועק: היתכן? כלום אפשר?—ואולם ההבחנה האמנותית אומרת, שתאור זה עומד על קצה־גבול־האפשרות, ומָהי כל האמנות המקורית כולה אם לא התחום שבין אפשר לנמנע?...

ואמנם, אמן מקורי, יוצר־חדשות הוא שופמאן, למרות ההשפעה הרוסית הנראית, שמתגַלית לא רק בשימוש במלות רוסיות אף במקום שאין בהן צורך (אמנם, על־פי־רוב יש בהם צורך), אלא גם בשימוש בצורות רוסיות «קה», «טא» (сидища-та, ну-ка) ועוד, ואפשר, גם למרות השפעתו של פטר אלטֶנברג הקצרן והמקורי בתכניו, אין לשופמאן שום דבר משֶׁל אחרים, הכל משֶׁלו מפני שהכל עבר דרך רוחו, דבר זה מתגלה ביחוד במחזות־הטבע, שהוא מצייר בקימוץ גדול ובאופן מיוחד לעצמו, אם מצייר הוא גבורות־גשמים (עמ׳ 19־20), או סוף־הקיץ (עמ׳ 26־27), או תחילת־האביב (עמ׳ 28), או יום־חורף (עמ׳ 56־57), או אפילו אך כלאחר־יד את עלית־עמוד־השחר (עמ׳ 43),—מיד אנו מרגישים, שכך לא תֵאר אותם מחזות־הטבע שום מספר אחר, לא עברי ולא לועזי, העצבות המזרחית מתמזגת כאן בדיוק המערבי, השכינה הקודרת של הגטו ושל המישור הרוסי מתעטפת את ה«שחורים» של הסביבה היהודית הדלה והמדולדלת, משוללת־השלוה ומשוללת־הצבעוניות כאחד, ואף בזה נתגלה האמן שבשופמאן—האמן היהודי־האנושי בהעלם אחד, בלא־הפרש.

כבר אמרתי, שהפרובלימה הישראלית אינה קובעת לה מדור בפני עצמה בכתביו של שופמאן, כמעט את כל הרשימות והציורים, זולת שנים־שלשה, יכול היה לכתוב אף אמן נכרי מסתכל ביהודים של עכשיו הסתכלות של הבחנה כאוֹגֶה מאדֵילונג, למשל, אמנם, ב«ציורי־הקסֶרקטים» שלו, שהם יחידים־במינם בספרותנו, מְפַלֶה שופמאן את החיילים היהודים משאינם יהודים לטוב ולרע, ולפעמים אף לגיחוך (למשל, «על המשמר», עמ׳ 128־129); אבל אין זה עיקר, ואולם רישום אחד יש כאן, שהוא חוזר ונשנה אצל שופמאן ושהוא מבליט בציור הכללי, האנושי, ואפילו הנכרי, את צד־ההתיחדות אף של אותו יהודי, שלכאורה אינו אלא אדם בלבד, כבר ראינו בהרצאת «באמצע», שמוטעמת כאן פעולתן המיוחדת של «נשיקות עסיסיות, נשיקות בת גזע אחר» (עמ׳ 107), בציור אחר («במאסר», עמ׳ 83) אנו קוראים: „דובין התערב בתעלולי־הבריונים, סח עמהם, שחֵק, הפולני הצעיר שבהם התחיל מלַבבו ברשמי־פניו הרכים ובעיניו היפות, זה היה אותו הלבוב הכבד, הקושמאַרי, המצטרף כפעם (צ״ל פעם) בפעם עם מצוקת־הרוח ודכדוכי־הנפש, הוא התרפק עליו וגפף אותו, וכמו מבעד לשכרון־

פחמים חש בתוך כך את קשיות עור־בשרו, זו הקשיות החלקה, הזרה, שאינה מתמזגת — ה אַ ר י ת». מלה אחרונה זו מוטעמת על־ידי שופמאַן עצמו...

אבל כל עוצם הרגשה זו של התבדלות והתיחדות מצד היהדות ושל התנכרות ליהדות הוטעמה ברשימה קטנה, בת עמוד אחד ושורות אחדות, שנקראת בשם: «בליל תשעה באב» (עמ׳ 94־95).

מצד אחד:

«הנה הבתים עם גגות־התבן שלהם וחלונותיהם תקטנים. הנה החצרות עם הכלבים הזועפים, החזירים המגומרים והשקצים הגדולים, בעלי חלוקי־הבד העבים מעל לבשרם הנקשה, אלה האַפאַנאסים, הטימוחים, הפֶּטרוקים, שמחשבה זרה נשקפת תמיד מהעינים המימיות שלהם ומצפרניהם המגודלות, השחורות».

ומצד שני:

«פחד מיוחד, הפחד העתיק, הישראלי, ממַלא את האויר, משתטח על הערבות המשופעות ומשחיר בלילות מבעד לחלונות. הוא חודר גם לתוך עלית־הגג, שבקבוקים ריקים מתגלגלים שם בחול, ויורד ומקנן גם במרתף האפל על תפוחי־האדמה שבקרקעיתו».

«אין מפלט!

«העינים הדומעות הביטו אל החלונות הגדולים, שהיו מלאים תכלת־הירח, והזכירו אותם הנהרות הכרסניים, שקבלו לתוך מימיהם, שם, מאחורי התפיסות, הקסרקטין והמצודות, את הגויות המומתות בידי מרצחיהן, קבלו בקורת־רוח, בחשאי, לפנות בוקר, גְויות רֵעים יקרים כל־כך, נערים שחרחרים חמים, אפורי־עינים, גויות של אהובות, שהיו משכרות בהבל־פיהן, גויות אחים, אחיות»...

«ברחובות שוממים חסמו את הדרך חפירות גדורות בגזוזטראות ועל גביהן התנועעו ברות אבוקות גדולות, אדמדמות, והזכירו גם הן — אותן מדורות־האש... לאורן האדום נפגשו נערות נוצריות, והבריקו עיניהן הצלולות, ה א ר י ו ת, אלו העינים ה ד ו ר ס ו ת, שיניקתן שופעת בודאי מאנדרלמוסיות־הדמים של כל הדורות».

«וכל היופי הלילי מסביב נעשה מובן גם־כן מהיכן הוא יונק».

זוהי כמעט כל הרשימה. ומוֹטוֹ לרשימה זו הוא חרוז מן הקינות: «בליל־זה יבכיון ויילילו בני». יכול היה שופמאן להציג בתור מוטו את כל השיר An Edom של ה י י נֶ ה.

בכלל, רודפים אחר שופמאן ואינם נותנים לו מנוחה — ה פ ו ג ר ו מ י ם. בציור «אחרי הרעש» (עמ׳ 52־55), שבו נצטיירה השתתפותו של הצבא בפוגרומים של שנת תרס״ה, יש דברים מסַמרי־שערות, שהחיילים משמיעים אותם בנחת ובנעימות, והמספר אינו מבליט את הדברים ואינו מוסיף עליהם משֶלו כלום: הלא על־כן אמן הוא ויודע, שהמעשים מדברים בעדם. מעין זה בא גם בתחילתו של הציור «מאידך־גיסא» (עמ׳ 96־97). אבל יש בכתבי־שופמאן ציור בן חצי־עמוד, שאינו אלא פרק אחד מן הקבוצה «מעתות בצבא», ושמו «בנות־הערלים» (עמ׳ 215). ציור מיניאַטוּרי זה הוא, אפשר, המאוּיָם בכל מה שנכתב על הפוגרומים זולת «בעיר־ההריגה» של ב י א ל י ק. בו מתואר בשורות אחדות, כיצד עמדו החיילים מנגד בשעה שניתנו בני־ישראל לבז ולמשיסה וכיצד לגלגו על בנות־ישראל, ש«בקעו רקיעים», — על ה«חַיֶטשקות הצורחות». החייל היהודי שבגדוד — נפשו מטומטמת ופעמים, שהוא אף מצדיק את הדין: «ורק מומֶנט אחד, זכורני, הרעיד סוף־סוף

את המפרקת והדמיע את העינים. בקרן אחד הרחובות קעקעו ונצלו הבריונים חנות־מכולת ושקצות עטו אל השלל, פצלו סוכריות וצחקו אגב־כך בקול בראותן, כיצד מתעללים הללו ביהודי זקן אחד. ,פן תעלוזנה בנות הערלים׳ — חלף אותו רעד־הדורות, ועיניו רטבו מתוך התרפקות פנימית על ד ו ד: «וימדדם בחבל, השכיב אותם ארצה, וימדוד שני חבלים להמית».

הרי זה «על־נהרות־בבל» חדש: «אשרי שיאחז ונפץ את עולליך אל הסלע»! — לא התאפק האמן. הוא נזדעזע כולו — ומפיו התמלטו — מלים ופסוקים. «רעד־הדורות».

אכן, אמן שבישראל, אפילו אמן גמור, אמן שלם בתכלית, לא תמיד יכול הוא «ליצור ולשתוק»...


מספרי יצחק וחיה ינוביק
מס'
תל-אביב